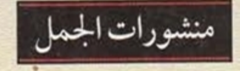
ويتني س. بودمان

شعريَّة إبليس

اللاهوت السردي في القرآن







ويتني س. بودمان: شعريَّة إبليس، اللاهوت السردي في القرآن

ويتني س. بودمان

شعريَّة إبليس

اللاهوت السردي في القرآن

ترجمة: رفعت السيد علي

منشورات الجمل

ويتني س. بودمان: شعريَّة إبليس، اللاهوت السردي في القرآن،
ترجمة: رفعت السيد علي، الطبعة الأولى، كافة حقوق النشر والاقتباس باللغة
العربية محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت ـ بغداد ٢٠١٧
تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص. ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Whitney S. Bodman: The Poetics of Iblīs, Narrative Theology in the Qur'an

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إلى أبويَّ
اللذين لم يعيشا حتى يريا هذا الكتاب منشوراً
غير أن بركتهما تحل عليه،
وإلى زوجتي بيتي
التي تحمَّلتْ انشغالي الطويل بالكتاب.

إقرار بالفضل

يقال إن كثرة الأيدي تخفِّف من وطأة أي عمل. في الوقت الذي أتمنى فيه أن يكون هذا العمل منيرا للعقول، إلا أنه لم يكن هيِّنا في إعداده بأيِّ قدر. كما ساهمت أيدٍ كثيرة في إعداده.

لابد أن أبدأ بوديع حداد. فأثناء محاضراته عن القرآن في دورات هارتفورد اكتشفت لأول مرة شخصية إبليس وكتبت عنها، وهي الشخصية التي أصبحت رفيقي الدائم لأعوام كثيرة منذ ذلك الوقت (مع ان هذا التعبير ربما كان مبعث رعب وفزع بعض الناس).

بكل يقين كان من أهم من استرشدت بهم في هذا المشروع مستشاري الأول «بيل جراهام»، والذي كان صديقا للعائلة من عقود سابقة (كان قد تتلمذ على يد أبي». كان هناك أيضا «وولفهارت هاينركس»، الذي شاركني اهتمامي بدراسة شخصية إبليس، وكان مرافقا لي على الدوام في رحلة البحث. من الشخصيات المحورية الأخرى التي ساهمت في إنجاز هذا العمل «سليم بركات» صاحب الذاكرة المباركة، الذي راح يقودني بكل صبر من تفسير إلى تفسير أثناء وجودي بدمشق.

للدكتورة «أنجليكا نويفرت» أيضا مكانة خاصة في هذا المشروع البحثي. وتحت توجيهها وإرشادها لي كتبت مقالا كان اللبنة الأولى

في تنظيم أفكاري حول تنوع وتضارب التفسيرات حول شخصية إبليس.

أعانني «جان هوبلر» على الاستفادة من النصوص الألمانية. كما نظمت «جين بتلر» مؤتمرا في الدينمارك وكان أحد محاور المؤتمر عن شخصيات إبليس خاصة فيما يتعلق بالترتيب الزمني لنزول سور القرآن التي تروي عن إبليس.

أعانني أيضا دكتور «بيتر ماشينيست» في جامعة هارفارد بتوجيهاته السديدة خلال عملية إعادة جمع المادة والأطروحات والمقالات وترتيبها وجمعها في كتاب.

كما وفر لي معهد «أوستن المشيخي الديني» بكل كرم وقتا للتفرغ من أعباء إعطاء المحاضرات لإنهاء مراجعة الكتاب.

وأعيد تحرير الكتاب مرات ومرات على مدى شهور وأعوام، وكان العبء الأكبر من تلك العملية قد وقع على عاتق أبي. كما قضى الطالبان «ليزا ستراوس» و«كاتي موزوس» ساعات طوالاً في تحرير نص الكتاب. أوجه الشكر أيضا إلى هيئة إنتاج الكتب في جامعة ماساتشوستس: لمديرة الإنتاج «مارجريت ستوديير» لعملها المضني دون كلل، وإلى «ريتشارد جود تومسون» لتركيزه الشديد في تحرير المسودات وإعدادها للطباعة، وإلى «كينثيا مارجريت تايلور» لتنقيح التحرير وقراءة ومراجعة الطبعات الأولية، وإلى «تشان سوك بارك» لملحوظاته المفصلة حول مراجعة قوائم الفهارس والمراجع.

حشد كبير أيضا من المشاركين بالحوارات ـ من طلاب، وباحثين، وغيرهم ـ أثروا هذا العمل بتلك الحوارات، منهم «صادق العظم» من دمشق، والأسماء التالية من مصر: مريم شريف، وسلامة أنور، ورشا دسوقي، وداليا صبري ـ والطلاب هنا في دورة دراسة «القتل، التدمير، والخيانة» عن القصص الممثلة. ذلك الصف الدراسي

أثبت بشكل متقن وكامل كيف أن أولئك الذين لا يعرفون شيئا عن القرآن يمكن أن يقرأوا نصا قرآنيا ويروا به شيئا فاتني إدراكه، على الرغم من أني كنت أعيد قراءة النص ذاته على مدى أعوام.

هناك بعض ممن كان لهم يد في دفع مشروع هذا الكتاب حتى ظهوره للوجود، وهناك كثير منهم، ويشغل بالي أن أكون قد نسيت واحدا منهم أو نسيت شيئا هاما فاتني أن أدرجه. إن حدث هذا فسيكون نتيجة لخلل في ذاكرتي، لا لنقص في وجوب الامتنان الصادق لهم.

ويتني س. بودمان
معهد أوستن المشيخي الديني
أوستن، تكساس، أغسطس ٢٠١١

مقدمة

بدأت هذه الدراسة كمحاولة لوصف فهم العدالة الإلهية في الإسلام أو شرعية الوجود الإلهي. وعلى ضوء ما هو شائع ومعروف من أن الإسلام لا يقبل ولا يعترف بمفهوم «الخطيئة الأولى لآدم»، سعيت لأفهم كيف يرصد الإسلام الشر المنتشر في العالم وكيف يبرره. فلا يحتوي الإسلام على شكل واحد من أشكال العدل الإلهي أو شرعية الوجود الإلهي ـ مثلما يوجد في الديانات الأخرى، فهو يشتمل على آراء متنوعة ومتباينة ووجهات نظر ورؤى عبر العصور المختلفة وعبر اختلاف الأماكن والمناطق الجغرافية. ورغم ذلك، سادت وهيمنت معتقدات معينة، مثل تلك التي يمكن أن نطلق عليها التقاليد المسرودة والسرد القصصي.

وترتب على ذلك أن تجرني الدراسة إلى بعض الميادين والمجالات التي لم تكن بخطة الدراسة عند البدء بها، أي بالتحقق من طبيعة ومكانة السرد في الإسلام، خاصة ما ورد بالقرآن. وكان الغرضان، أي السرد والعدل الإلهي، مرتبطين. بعض تفسيرات الشر والإثم يمكن تمحيصها وإيجاد الترابط بينهما من خلال بيئة الحكاية. إنه ذلك السرد الذي يستخلص الأبعاد المأساوية والفاجعة في الحياة: مثل غموض القضاء والقدر، وتشوش الشخصيات الحراكية المعيبة، ونبل المقاصد الذي يترتب عليه نتائج مهلكة. أي اختزال لتلك الحقائق المتعلقة بالسيادة الإلهية والشر البشري يناقض صدق التجارب الإنسانية.

تتوافق العقيدة الدينية أكثر مع ثنائية وازدواجية تناقضات وتعارضات الشر والخير. وكما أشارت «إيلين باجلز» باحترام للفكر المسيحي المبكر، فإن الصراع الاجتماعي والسياسي يمكنهما أيضا أن يضفيا دعما على بساطة وراحة على توكيدات صلاحنا ضد شر «الآخرين»[1]. هذا الصراع يشق له طريقا بوجه عام في التسويغ والتبرير الديني.

علم اللاهوت ذاته لا يحتل مكانة الصدارة على جدول الإسلام[2].

فالفلسفة والفقه الإسلامي أكثر بروزا. وللأسف، لا تجد حتى أغنى التقاليد الفلسفية الإسلامية إلا جاذبية عامة محدودة في العصر الحديث.

حين يأتي المرء إلى مشكلة الشر، نجد أن الفقه الإسلامي يعلمنا كيف نتعامل مع تبعات الشر أو ما يترتب على الشر، ولكنه لا يذكر شيئا عن مصدره، ولا عن مدى انتشاره، ولا عن جوهره وطبيعته.

وللإجابة على سؤال مصدر الشر كما يرى الإسلام، يجب علينا أولا بالطبع أن نتجه للقرآن. وفيه ـ بالنسبة لنا على الأقل الذين فطمنا في الغرب على جسد النصوص الدينية ـ نجد قصة معروفة ومألوفة. نجد الشيطان يغري آدم في حدائق الجنة ويدفع بآدم وشريكته إلى أن يطردا منها إلى العالم الدنيوي. ونجد أيضا، ما يرتبط بتلك الرواية، وهو حدث سابق على ذلك، أي رفض إبليس أن يسجد للمخلوق الجديد آدم.

القصة فريدة من نوعها في موروث الدين الإسلامي. فشخصية

(١) باجلز، أصل الشيطان، ٣٥ ـ ٦٢.

(٢) فان إس، «البدايات».

إبليس (والتي يمكن تتبع أصلها في الغالب حتى شخصية ديابولوس الإغريقية[1]) تعد غير مألوفة في المجمل العام في المجتمعات غير الإسلامية. وهناك إشارة موجزة في سفر رسالة إلى العبرانيين ٦ : ١ تذكر أن الملائكة سجدوا للمسيح[2]. وتبدو القصة الأصلية في إنجيل بارثلوميو و«حياة آدم وحواء» وهو من الأناجيل المشكوك في أصالتها، وكذلك في النصوص الزائفة مثل «كهف الكنوز»[3]. ولا يتطلب الأمر مزيداً من البحث والقراءات في العرف والموروث الإسلامي لنجد أن إبليس يكتسب صفات يمكن أن تذكر القارئ بشخصية «لوسيفر» لميلتون، وهي شخصية رومانتيكية وتراجيدية في آن، أو بشخصية مفيستوفليس لجوته، أو بشخصية بروميثيوس، أو حتى بشخصية يهودا الأسخريوطي في بعض المعالجات والتناولات العاطفية. والمقارنة الأخيرة على وجه التخصيص تستحق وتستأهل مزيدا من البحث.

---

(١) الباحثون من غير المسلمين هم من خلقوا ذلك الارتباط بين الشخصيتين. ارجع إلى بيل، مقدمة، ١١٨، وكارتر، «المفردات الأجنبية»، ١٣٦، وكاتش، «اليهودية والقرآن»، ٣٣، وربين «إبليس»، ووينسينك وجاردن «إبليس» (في موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية)، ٦٦٨ ـ ٦٦٩. أما في التعليقات الإسلامية فإن المصطلح يعدّ في الغالب تنويعة للشكل الرابع من جذر «بلس»، بمعنى يتراوح بين تأنيب الضمير والندم إلى اليأس من الخير «لعدم توقع شيء من رحمة الله». ارجع للطبري ٢٢٧ : ١ (المجلد الأول)، وبتلر، إبليس، ٣٠ ـ ٣٨.

(٢) باتمان، تفسيرات يهودية، فليتشر لويس، «الإنسانية الإلهية»، وباتون «آدم»، شينك «الإبن المكلل»، ستينبرج، «عبادة آدم»، وزويمر «عبادة آدم». لم يذكر باتمان الرواية القرآنية وعن سجود الملائكة لآدم في مناقشته لرسالة إلى العبرانيين ٦ : ١. يبدو أن التفكير السائد بين دارسي العهد الجديد يربط تلك الفقرة أكثر بالمزمور رقم ٨ والمزمور ٧ : ٢ من المدراش المتعلقة بخلق آدم.

(٣) أندرسون وستون، «مقتطفات»، وبدج «سفر كهف الكنوز»، وإليوت «العهد الجديد المحرف»، ٦٥٢ ـ ٦٧٢.

هدفي الرئيس كان في استكشاف تلك النوعيات المتباينة والمختلفة في الفهم الإسلامي المتعلق بإبليس. وعمدت إلى كتابة فصل عن قصة إبليس في القرآن، وأنتقل منها لمفهوم إبليس عند أبو نواس، ومنه إلى الأساطير الغامضة عن الشيطان في أدب المتصوفة، عند الجاحظ والمجلسي، وكتاب القرون الوسطى من الإسلاميين، وأخيرا، ما هو مدوَّن في بعض الروايات الحديثة المعاصرة.

غير أن القرآن أثبت دون توقع أنه مركب وجامع وغني. فقصة إبليس في النصوص السبعة المذكورة فيه، تثير مزيدا من التساؤلات، لذلك كان عليَّ البحث عن أدوات تعينني على إجراء دراسة وافية. في بداية الأمر، سعيت للبحث بالتحليل الأسطوري، مستعينا بمنهج البنيوية لـ «ليفي شتراوس»، واعتقدت أن ذلك سيكون كافيا ووافيا، غير أن مثل تلك المناهج لم تف بالغرض، لأنها لم تتمكن من التوصل للاختلافات الدقيقة في تباينات مختلف القصص القرآنية عن إبليس. وبالتدريج انجذبت للتنوع في المقاربة المنهجية للانضباط الصارم للدراسات الأدبية، وتحليل الخطاب، وما كان يعد مستجدا عليَّ (السرديات). بعض تلك الأدوات البحثية قد تم تطبيقها على أدب الكتاب المقدس (خاصة العهد القديم، أو التناخ) من قبل مثل مقاربات أولئك الباحثين من أمثال جيمس كوجيل[١]، وميير سترينبيرج[٢]، ومايك بال[٣]، وروبرت ألتر[٤]. وتبين أن ذلك المنهج التحليلي أكثر غنى وعمقا، كما أعانني على رؤية أبعاد في النص استعصت عليَّ قبل ذلك.

---

(١) على سبيل المثال، كوجيل، في بيت بوتيفار.

(٢) ستيرنبيرج، شاعرية السرد التوراتي.

(٣) بال، السرديات.

(٤) آلتر، فن السرد التوراتي.

وكانت النتيجة إجراء دراسة تركز بالأغلب على النص القرآني، والتي كما آمل، لن تقدم فقط منهجا لوضع إبليس الأساطير في مقارنة مع إبليس القرآن، بل أيضا كوسيلة لاختبار بعض الوسائل والمناهج الجديدة في تناول النص القرآني ذاته ـ وسائل بنيت على عمل ستيفان ليدر[١]، وأنتوني هـ. جونز[٢]، وأنجيليكا نيوويرث[٣].

مقاربات

تطلب ترتيب الفصول أن يتبع بشكل ما تطور منهج التناول. في الفصول الثلاثة الأولى (الجزء الأول) تتكشف وتتفحص الأساليب المنهجية. في الفصول الثلاثة الأولى تلك، حاولت أن أطور نقاشا جدليا حول مشروعية التناول السردي في كل من أدوات الضبط المنهجي ذاته من جانب، وعلى أسس فهم المسلمين للقرآن من جانب آخر.

في الفصل الأول، أبدأ من حيث بدأت من عشرة أعوام مضت حين اكتشفت كتاب «بيتر أون» عن علم نفس الصوفية في مكتبة هارتفورد اللاهوتية وأنا أعد ورقة بحثية عن توجهات القرآن مع البروفيسير «وديع حداد»[٤]. في ذلك الفصل أوردت ملخصا لما توصل إليه «أون»، ومنه انطلقت لطرح ما أعتبره سؤالي المحوري، وهو: ما الفرق بين إبليس والشيطان؟ المنظور الديني الإسلامي يرى الشخصيتين على أنهما ذات واحدة، مع فهم إبليس على أنه الصورة

---

(١) ليدر، سرد القصة.

(٢) جونز، «جوزيف».

(٣) نيوويرث «إنجاز العدل (الجزء الأول)، المذكور آنفا، «إنجاز العدل (الجزء الثاني)».

(٤) أون، مأساة الشيطان وخلاص البشر.

الأولية الأبكر السابقة على ظهور شخصية الشيطان، غير أن بعض الأدب الإسلامي يتناول الاسمين على أنهما مختلفان جدا. تكشفت ذلك الاختلاف، معتمدا على براهين «أون» عن تناول أكثر تعاطفا مع إبليس عن أي تعاطف آخر ظهر تجاه الشيطان، سواء في القرآن أو في أي مصادر أخرى.

الفرق الجوهري بين إبليس والشيطان هو أن الأول شخصية سردية. ومن ثم، فإن تناول شخصية إبليس يمكن تحقيقه بأفضل طريقة من خلال تحليل السرد. باقي هذا الفصل يكشف أدوات السرد، خاصة التناول الذي طوره «وولفجانج آيزر».

ويعد «آيزر» في مقدمة رواد توجهات استجابة القارئ المعاصر للنص في تفسيره للسرد أو السرديات. وهو يؤكد على أن المعنى الأدبي يخلق من التفاعل بين نص ثابت وقارئ ذلك النص. النص يعرف مدى واسعا من المعاني والاحتمالات التفسيرية المرتبطة بالنص ذاته. في انتاج النص، يكون في ذهن الكاتب القارئ الضمني المحتمل، أي مجموعة من الافتراضات والاحتمالات عن مدى معرفة وقدرات ذلك القارئ المحتمل. على أي حال، فإن تلك الاحتمالات لا تصف القارئ الفعلي الحقيقي. القارئ الفعلي يحشد لهدف القراءة كل تجاربه الشخصية، ورؤاه، وتحيزاته، والتزاماته، وخيالاته وتخيلاته. وفي التفاعل بين النص ومدى اتساع تفسيره والقارئ بذخيرته المعرفية وتركيباته العقلية، يتكون ويخلق المعنى. وتتيح لي هذه المقاربة بفحص مدى اتساع المعاني في سرد قصة إبليس في القرآن، وكذلك في بعض الذخائر المعرفية المحتملة التي يخلقها قراءة/ استماع القرآن للقارئ والمستمع الأصلي الأول والمبكر للقرآن إبان تنزيله.

ويثير الفصل الثاني التساؤل عن أسس التحليل السردي على ضوء

شروط فهم القرآن لذاته. هل يفرض القرآن ذاته مثل تلك المقاربة؟ هل القرآن ذاته، أو التفسير التقليدي للقرآن، يدل على أن القارئ قد يقرأ قصصا كقصص مجردة لا بوصفها صورا لوعظ وتحذير إلهي؟

التدين الإسلامي والتفسيرات القرآنية ترفض بوجه عام الخيال الروائي وتقبل على مضض الإسرائيليات (قصص وحكايات من مصادر يهودية ومسيحية) فقط بغرض دعم ما هو ثابت ومؤسس قبل الإسلام بوسائل أخرى، وتحاول أن تحافظ على جدار راسخ بين التاريخ الفعلي الحقيقي وبين الأدب التخيلي. غير أن القرآن يحتوي بالفعل على سرد وقصص. وحتى لو لم نطلق عليه خيالا قصصيا، فبإمكاننا على الأقل أن نتعرف على احتوائه على عناصر خيالية وتخيلية، أو صفة تخيلية، هذا لو حافظنا في تفكيرنا على التمييز الذي يفترضه «آيزر» بين الخيالي والتخيلي. وفي الحقيقة، فإنه فقط عن طريق معالجة السرد بوصفه سرداً يمكن لتعدد قصص إبليس ـ والتفاوتات الموجودة بين تلك القصص ـ أن تبدأ في إظهار معنى عقلي بينها.

وهذا بالطبع يظهر قدرا من التساؤلات عن تركيب وبنية تلك القصص، وأماكنها من تلك السور الواردة بها، وتصميم بناء السور ذاتها (من؟ وكيف؟ ولماذا). ومن ثم فإن الفصل الثاني يثير أمورا منهجية بالإشارة تحديدا للقرآن.

وربما يبدو الفصل الثالث وكأنه تغير غير مرحب به. فبعد فصلين عن المنهجية، يصبح المرء قد أصبح في مسار المشروع، في إطار مادة السرد. ومع ذلك، فإن الخلفية الأسطورية لقصة إبليس قد خلقت رؤى مهمة في سياق الاحتمالات التفسيرية وبذلك تصبح خلفية معرفية ضرورية والتي بدونها تصبح بعض التوجهات التفسيرية للفصول التالية أقل قدرة على فهمها.

وحيث إن القرآن يرى في نفسه أنه امتداد للمعارف والمسلمات

التوراتية والإنجيلية، وإن «آيزر» قد أكد على أهمية «الذخيرة المعرفية» في تفسير النصوص، فمن المنطقي فحص وكشف مختلف السرد المتعلق بأصل وجذر الشر في الأحاديث المستمدة من نصوص الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل).

فائدة ذلك أنه يعيننا على التنبه والتوصل إلى مدى مؤسس من التفسير يرتبط ارتباطا حميميا وثيقا بالنصوص التي نهتم بها. لم يحدث ذلك إلا حين أيقنت أن قصة قابيل وهابيل هي أيضا قصة عن أصل وجذر الشر حتى إنني بدأت أرى أن بعض روايات قصة إبليس في القرآن تصور إبليس وآدم في علاقة شبه قرابية تظهر ظاهرة صراع وتنافس الأقارب وأشباه الأقارب، وهي بالمثل من المشاكل التي خلقها الإله.

الذخيرة المعرفية التوراتية قد تشكل أيضا جانبا من الذخيرة المعرفية للقارئ الضمني. أضيف إلى ذلك بعض الأحاديث الأسطورية الأخرى المتوارثة، مثل الموروث المعرفي عن الجن فيما قبل الإسلام. وهذا المصدر الأخير غير مصور في الفصل ولكنه يبرز ويظهر في فصول تالية، وبوجه خاص، حين نستدعي هذا الموروث المعرفي ليظهر تأثيره في روايات خاصة من قصة إبليس.

السور القرآنية

يقودنا الجزء الثاني من البحث إلى سور القرآن ذاتها. كل من السور السبع التي بحثناها وحللناها تحتوي على رواية أو تنويه أو ذكر لقصة إبليس. كل سورة منها توجه اهتمامنا إلى وجه مختلف من أوجه القصة. يفحص الفصل الرابع سورة طه، والتي تضم ذكرا مختصرا ـ آية واحدة ـ لقصة إبليس. تهيمن على السورة دورة مطولة من القصص تلي قصة موسى من مولده حتى حدث العجل الذهبي الذي صنعه

السامري في غيبة موسى. هنا نحاول أن نفهم رسالة قصة إبليس بإمعان النظر والتفكير للقصة المهيمنة على السورة، مؤمنين وموقنين بأن إدراج قصة إبليس في السورة قد صمم ليضيف إلى رسالة مجمل السورة. تؤكد قصة موسى على قصور القدرات الفردية البشرية ولكنها تظهر أنه نجح بفضل عين الله التي توجهه ورعاية الله له. قصة إبليس في السورة تضيف إلى هذه الفكرة الرئيسة للسورة بإظهار قصور قدرة إبليس عن اتباع أمر الله.

ويتناول الفصل الخامس تركيبا بنائيا مماثلا في سورة الكهف والتي تحتوي بدورها على سرد موجز لقصة إبليس، من خلال آية أطول قليلا عن إبليس من تلك الآية الواردة في سورة طه. وتحتوي سورة الكهف على عدة قصص مطولة: قصة أصحاب الكهف، وقصة موسى والخضر، وقصة ذي القرنين، ومثل رجلين وجنَّتيهما. وتحتوي تلك القصص على فكرة عامة واحدة طبقتها بعد ذلك على قصة إبليس ذاتها الواردة بالسورة. وهنا كان قصدي أن أفحص كل ما ورد بسورة الكهف من سرد على ضوء ذخيرة القارئ الضمني المعرفية. وحيث تذكر الآية أن إبليس من الجن[1]، فبإمكاننا أن نسأل ما الذي كان يعنيه ذلك لمختلف مجتمعات قراء النص. ليس بإمكاننا أن نعرف ما الذي يعنيه المصطلح لمن أبلغ الآيات للبشر، ولكننا نستطيع أن نجري مسحا، بمختلف الوسائل، للمفاهيم المصاحبة لفكرة الجن في ذلك العصر الذي نزلت به الآية وننسبه لتفسير فقرة إبليس الواردة بالسورة.

في الفصل السادس نصل إلى سرد أطول لقصة إبليس في سورة الحجر. وهنا يجد المرء الفرصة ليبحث بالتفصيل الديناميكيات

---

(١) في ٥٠: ١٨ ومذكورة ضمنا في ٢٧: ١٥.

والآليات الداخلية لسرد معين عن قصة إبليس. وألاحظ تشابها معينا بين الطريقة التي تروى بها قصة إبليس هنا في سورة الحجر وقصة تنافس الأشقاء وصراع الأقارب المعروفة في التوراة، وخاصة في قصة قابيل وهابيل المذكورة في سفر التكوين. على أي حال، لم أهمل أن أضع السرد في سياق مجمل السورة والبحث عن الفكرة الرئيسة المتسقة للسورة. وتوصلت للفكرة الرئيسة في مجمل السورة وهي عن فكرة الأجل والمصير، وهي المعلومات التي في علم الله عن المستقبل، وهي المعلومات التي حجبها الله عن البشر، كما أخفاها هنا في السورة عن الجن أيضا. وينتسب بعض محتوى سورة الحجر لقصة عزازيل في أسطورة مراقبي البشر من الجن التي شرحتها في الفصل الثالث.

ويتفحص الفصل السابع رواية من روايات قصة إبليس وردت في سورة ص والتي تشبه في كثير من الأوجه تلك الواردة في سورة الحجر. الفكرة الرئيسة لسورة ص هي فكرة النزاع والشقاق، والتي تظهر عند نهاية قصة إبليس. في هذا الفصل تفحصت كيف تغير أسلوب سرد قصة إبليس في أوجه معينة عن تلك الواردة في سورة الحجر لتقدم رسالة مختلفة عن الرسائل التي تقدمها نفس قصص إبليس الأخرى في السور القرآنية التي وردت بها القصة. وسوف أناقش في النتائج أن هذا التحول والانتقال يحدث لا فقط بسبب الأفكار الرئيسة المقارنة في السورتين بل أيضا بسبب تطور ونمو قصة إبليس في التنزيلات المتتالية. في سورة ص يتخذ الراوي دورا أكثر إيجابية في تفسير شخصية إبليس أكثر مما هو وارد في سورة الحجر. يبدو إبليس هنا متكبرا ومتجبرا ومتغطرسا وكافر بالله، والصراع ـ النزاع ـ بين إبليس والله يتشكل من خلال تغيرات كثيرة في الحوار في إطار السرد.

ويتفحص الفصل الثامن رواية من روايات قصة إبليس الواردة في سورة الإسراء. وهو في هذه السورة مصور في صورته العدائية الكاملة ضد البشر بكل ما تحت سلطانه من قوات مجازية، ويحذر الله البشر فيها من ألا يتخذوا من إبليس حاميا ووكيلا لهم، فالله وحده هو القيم والوصي على مصالح وصالح البشر: فهو الوكيل.

كما يتفحص الفصل التاسع قصة إبليس كما وردت في سورة الأعراف، وهي قصة أكثر تطورا حيث يربطها القرآن بقصة آدم في الجنة[1]. موضوع الخجل والإحساس بالعار ثم تغطية عار سوءيتيهما التي تبدت لهما من العناصر في القصة التي تدمج بطرق مركبة معاني التغطية كتغطية آلية حركية لتغطية العورة التي عراها عصيانهما لله، وتغطية الجسد كوسيلة للزينة والتزين، وهو وصف إيجابي.

وأخيرا، رواية قصة إبليس في سورة البقرة بإجماع من الباحثين الإسلاميين وغير الإسلاميين، تعد آخر ما نزل من روايات قصة إبليس حسب ترتيب نزول السور، ولكنها أول ما يواجه القارئ من روايات قصة إبليس حسب ترتيب القرآن بعد جمعه. وفي الموروث التقليدي من تفسير القرآن تحظى هذه الرواية بأغلب اهتمام الباحثين والمفسرين. وفي تحليلنا وضعنا قصة إبليس في الترتيب الثالث من بين قصص الأزل والزمن القديم الأول من بين قصص أولية أربع التي تتعلق بوضع البشر بالنسبة للملائكة. قصة إبليس تلي قصص اعتراض الملائكة على خلق الله للبشر وتعليمات الله لآدم وتعليمه له كل أسماء الكائنات والأشياء. أما قصة آدم في الجنة ونجاح إبليس في إغوائه

(١) في السرد التوراتي في سفر التكوين فإن هذا بالطبع يعني جنة عدن. ولم يذكر القرآن اسم المكان ولا طبيعته ولا مكان تلك الجنة، لم يذكر إلا أنها خارج النطاق الأرضي. وليس بالضرورة أن نتعرف عليها باسم «السماء» أو باسم «الجنة».

والتسبب في طرده من الجنة فتلي قصة جدل إبليس مع الله. دور إبليس ذاته في السرد الأطول دور صغير، كما أن قصته لا تلقى إلا قليلا من الاهتمام، غير أنه دور مهم في ذلك السرد الأطول.

الخلاصة

تتوصل هذه الدراسة إلى استنتاجين. فمن جهة، حاولت التعرف على قيمة استجابة القارئ قصصيا كوسيلة لتحليل القصص في القرآن، خاصة تلك القصص التي تتكرر كثيرا في مواضع مختلفة وأشكال وصور مختلفة. في الفصلين الأولين، وصفت هذه المقاربة ودافعت عنها. وتلخص نتيجة واحدة نتائج هذا التطبيق.

النتيجة الثانية تتعلق بفكرة طبيعة الشر ومدى التفسيرات التي يتيحها القرآن. وبعد بعض التعليقات عن الرؤية الدينية للتراجيديا المعتمدة على تحليلي لقصة إبليس، وانتقلت إلى تحليل أربعة أعمال أدبية حديثة: قصيدة، وروايتين، وقصة قصيرة ـ للتعرف على أن مدى التفسيرات التي تسمح بها مختلف الإحالات في القرآن عن قصة إبليس تشمل شخصية إبليس المأساوية. وأنا أرى هنا أن تنوع التفاسير واختلافها عن إبليس الموجود في تلك الأعمال الأدبية الحديثة مظلل بظلال تنوع القصة القرآنية ذاتها. لا يسرد القرآن قصة بسيطةِ عن إبليس ولكنه ينسج سرداً مركباً وموحياً يسمح بمدى متنوع من اختلاف وتشعب التفسيرات. ووجد المسلمون عبر العصور في نطاق ذلك المدى المتنوع الفرصة لاكتشاف مختلف الفروق الدقيقة لشرعية المشكلة الأزلية لشرعية الوجود الإلهي والعدالة الإلهية. لا يسمح القرآن فقط بذلك الاستكشاف والحض عليه، بل يستدعيه ويحث عليه.

الفصل الأول

طبيعة السرد

منذ أكثر من عشرين سنة مضت، نشر «بيتر أون» طبعة منقحة لأطروحته التي قدمها في جامعة هارفارد بعنوان: «مأساة الشيطان وخلاص البشر: إبليس في علم نفس الصوفية»[١]، وهي دراسة عن تناول شخصية إبليس في مختلف النصوص الصوفية. وقد بدأ دراسته باستكشاف بعض الأساطير عن إبليس الموجودة في كتب التفسير، وهي التفاسير الدينية المقبولة بتقدير وإجلال من غالبية المسلمين، مثل تفسير أبو جعفر الطبري، وتفسير عبد الله بن عمر البيضاوي. ثم أورد نصوصا موازية من عصور ما قبل الإسلام مثل «إنجيل بارثلوميو» و«حياة آدم وحواء». مع تلك القصص السابقة للتاريخ الإسلامي يجذر أون «قصة إبليس في سلسلة طويلة من الأساطير التقليدية والقصص الخرافية[٢].

---

(١) أون، مأساة الشيطان وخلاص البشر.

(٢) مع أن «الأسطورة» كانت تعرف تقليديا على أنها سرد من عصور بدائية ومن بيئة غير أرضية ولا دنيوية، كانت «الخرافة» تؤخذ على أنها سرد من أزمنة تاريخية قديمة وتنتمي للعالم الأرضي الدنيوي، وأصبح هذا الفصل والتمييز أقل قبولا الآن. ومع ذلك فإنه يتم التأكيد بشدة على أن «الأسطورة» لا تعني «زيف» محتواها، وبقيت تلك السمة في ذلك الارتباط لدى كثيرين ممن لا يدركون ولا يعون المحتوى المعرفي لسياق تاريخ الدين والعقيدة. وظل المفهوم في المجمل=

تلك الأساطير والقصص التي اختصت نفسها بسرد أصل وطبيعة الشر البشري المتأصل.

إجابات الإسلام عن سؤال أصل ومصدر الشر لا تقل تعقيدا عن الإجابات الموجودة في الديانات والرؤى الدينية الأخرى. ومفتاح فهم التراث والتقاليد والمفاهيم الدينية الموروثة ربما لا يكمن في تركيبتها المقدسة او جوهرها المطلق بقدر ما يكمن في الأنثروبولوجي الخاص بها، وتمحيص طبيعة، وحدود، وقدرات الوجود البشري.

المكون الهام في هذا التمحيص للبشر يعد تقييما لطبيعة ومصدر الشر. ولفهم طبيعة الشر لابد من فهم طبيعة البشر، ولفهم طبيعة البشر، في إطار تقاليد دينية معينة، يعني فهم جوهر تلك العقيدة الدينية. وفي الحقيقة، فإن ذلك يعني فهم ما تدعيه تلك العقيدة عن طبيعة الإله.

طبيعة الشر

أكد «جوستاف فون جرونبوم» على أهمية علم الأنثروبولوجيا بالنسبة للدين كمبدأ أول من بين أربعة مبادئ في وصفه لمفهوم المسلم للشر في مقاله المنشور عام ١٩٧٠[(١)]. كان مبدأه الثاني، وعلى عكس المسيحية، أن مفهوم الشر في الإسلام لا يشكل دورا أوليا في بنية العقيدة الدينية. فمفهوم الشر ليس تأسيسيا ولا بنيوياً في العقيدة. أما في العقيدة المسيحية، فدور المسيح كمنقذ ومخلص يحل خلل السقوط البدائي أو ما يسمى بالخطيئة الأولى، ذلك الشر الذي

= محافظا على التفاوت التقليدي في استخدام المصطلحين، وسوف أستخدم كلا المصطلحين في بعض الأحيان للدلالة على ذات الشيء.

(١) فون جرونبوم، «ملاحظات».

حل على العالم بخطيئة آدم. أما في الإسلام، فسقطة آدم أو خطيئته الأولى تعد ببساطة مثالا على عدم عصمة البشر، لا مصدرا للشر. النتيجة المباشرة لتلك الفكرة أن الإسلام يرفض الفكرة المسيحية الأوغسطية عن الشر بكونه غياب الأعمال الخيرة وعدم انتشار الخير. ويرفض الإسلام أيضا فكرة أن الأشياء خيرة وشريرة في ذاتها وأن التحليل والتفكير البشري يمكن له أن يتبين كل وجه من تلك الوجوه. وكانت وجهة النظر تلك «خطأ» المعتزلة الذي وقعوا فيه، والذي رفضه في بدايات القرن العاشر أبو الحسن الأشعري من بين آخرين[1]. وقد رأى أن الأشياء تعد خيرة أو شريرة لأن الله أباحها أو حرَّمها لأسباب إلهية نجهلها. وهذا المفهوم هو المفهوم السائد في الإسلام السني منذ القرن العاشر[2].

المبدأ الثالث الذي تعرف عليه «فون جرونبوم» هو أن هناك توترا في الإسلام بين المسؤولية الفردية عن الأفعال والسلوك الفردي والحس الجمعي بالإثم. فالخطايا في مجتمع، على الرغم من أنها تنسب وتعزى في الآخرة للفرد الذي سيقف بمفرده وحيدا أمام ملائكة الحساب ليحاسب على خطاياه، إلا أن لإثم الفرد تأثيراً على المجتمع ككل. أحد تعريفات الشر، كـ «ذلك الفعل الذي يستأهل ويستحق اللوم»، يفترض أنه يتضمن تعريفا اجتماعيا.

المبدأ الرابع الذي يؤكد عليه «فون جرونبوم» هو الاعتقاد المطلق بأن المصير مقدر سلفا والإيمان بالجبرية وبالقضاء والقدر. لا يخجل

---

(١) في توصله لذلك الحكم، لا يستند «فون جرونبوم» إلى إجماع إسلامي، ولكن على ما يذهب إليه مذهب الأشاعرة، الذي ساد لدى السنة. فالمسلمون الشيعة على سبيل المثال، يضعون أسسا أكثر عقلانية ومنطقية لطبيعة الشر، فهم أقرب لمفاهيم المعتزلة.

(٢) وات، «فترة التكوين»، صفحات ٢٣٨ ـ ٢٤٢.

الإسلام من الاعتقاد بأن الله مسؤول عن الشر في العالم كما تؤمن المسيحية بذلك[1] أيضا.

في الإسلام يسود الإيمان بأن كل ما يحدث إنما يحدث طبقا لإرادة الله ومشيئته، بغض النظر عما قد يبدو في تلك الإرادة والمشيئة الإلهية من ظلم بالمقاييس التي يدركها البشر.

الوصف السابق قاصر عن التعريف الحقيقي للشر. التركيب الفكري السني الأشعري يقضي بعدم وجوب طرح تساؤل عن ماهية الشر ولكنه يسمح فقط بالتساؤل عن مضمون هيمنة وسطوة الممنوع. في إطار ذلك النسق، فإن كل الشياطين تقوم بوظيفة تجعلها تمثيلا

---

(١) مسألة العدالة الإلهية تعد من المسائل المعقدة، خاصة حين يتم تناولها بطريقة مقارنة. وسوف يدع الكتاب الذي يتسم بالحكمة ذلك التعليق يمر دون اهتمام. تأكيدي أن المسيحية أقل رغبة وإرادة (على الرغم من أنها ليست غير راغبة بشكل مطلق) في ربط الشر بالإله يمكن باختصار التدليل عليه من خلال ملاحظتين. الأولى أن القرآن يؤكد أن الشيطان عدو للبشر (٣٥: ٦)، بينما يرد في الإنجيل أن الشيطان عدو للبشر (متى ١٣: ٣٩) وللإله (سفر الرؤيا ١٢ و١٣). في رؤيا يوحنا، فإن سلطة الشيطان ما تزال مستمدة من سلطة الرب: («ووهب سلطة»)، ولكن سلطته على الأرض سلطة سيادية وله سلطان عليها، وله قدرة على إحداث دمار شامل. هناك ميل للثنائية الحاكمة في المسيحية. في المفهوم الديني المسيحي، فإن «صلاح» الرب يعد ميتافزيقيا، وهي صفة جوهرية مميزة لطبيعة الرب. أما في الإسلام، فإن صلاح الرب باد وواضح في كل شيء، غير أنه يتجلى في أفعال الله لا في جوهر وجوده. بالنسبة للمسيحيين من الصعب تصالح وتوافق الشر في العالم مع طبيعة صلاح الرب. ذلك التصالح والتوافق تأثر في الغالب برفض الحياة الدنيا في سبيل نيل مملكة الرب في السماء، بكل تعريفاته المختلفة. وعلى أي حال، فإن توافق واقتران الرب بالحب كتعبير عن جوهر صلاح الإله، خاصة من خلال المسيح، يعني أن العقيدة المسيحية تخلق علاقة ألفة حميمة أكثر من علاقة الطاعة والخضوع كشكل مثالي للعلاقة بين الإله والبشر.

خالصا للميول البشرية تجاه الشر واقترافه، والإله بشكل كلي يخلق الشر ويقوم البشر الفانون بارتكابه رغم نهي الله لهم. يقتصر دور الشيطان فقط طبقا لهذا المفهوم على خداعنا وجذبنا إلى خيارات أخرى جذابة يزينها للبشر بديلا لاختيار صراط الله المستقيم. وحيث إن الخير والشر لا يمكن تبينهما أو فهمهما بالسببية ولا يمكن تمحيصهما بتلك الشروط (مرة أخرى «إرهاب» المعتزلة) فإن السؤال الوحيد المتاح طرحه هو الإدراك الصحيح لما أمر به الله أن نقوم به في المواقف والأحوال العديدة المختلفة. في جوهر وجهة النظر تلك، لا يوجد لاهوت جوهري للشر في الإسلام. وبدلا عن ذلك، فإن اللاهوت في الإسلام ينحصر في الخضوع لله والتسليم بإرادته ومشيئته.

غير أن ذلك يعد تبسيطا شديدا للصورة الواردة في القرآن. فالإنسان الفاني ليس ببساطة دمية مصممة في عالم الإله بقدر ما هو مخلوق تتوفر لديه حرية الاختيار والمسؤولية، أي الاختيار ما بين الصراط المستقيم والمسالك والسبل الأخرى التي تناقضه. ليست الحالة الإنسانية إلى حد بعيد حالة تقرير وتصميم آلي وميكانيكي كأحد الاحتمالات المأساوية. لقد خلق الإنسان نبيلا ولكن بسلطة وقدرة ضعيفة ومحدودة، كل إنسان فان يناضل ليعيش حياة مقننة بشريعة الله ضد كل الإغراءات والإغواءات التي قد تدفع بأي امرئ للضلال. مع أن كل البشر يخلقون ويولدون «مسلمين» بمعنى أنهم خلقوا بشكل طبيعي وفطري وفقا لإرادة الله مسلمين حتى تغير أفعالهم البشرية تلك الطبيعة التي خلقوا عليها. يقر القرآن أيضا أن الإنسان خلق ضعيفا[1]. الضعف في مواجهة الإغراء جانب من

---

(١) سورة النساء، آية ٢٨: ﴿وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾، وسورة المعارج آية ١٩: ﴿۞إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾. أنظر أيضا سورة الأنبياء، آية ٣٧. ولاحظ أنه في المناسبات الثلاث يستعمل الفعل في صورة المبني للمجهول، فيقلل ذلك من =

جوانب الطبيعة البشرية والتي تجعل من عملية الخضوع لله عملا يتطلب جهدا كبيرا للثبات على هذا المبدأ والتمسك به. في سياق هذا الجهد المطلوب، تبدو شخصية إبليس في بعض روايات قصته العكس الذي يتناقض بوضوح مع التوجه السابق: أي في صورته الأولية السابقة لصورة الشيطان. ولكن، كما يستنتج «أون»، فإن شخصية إبليس أكثر تعقيدا من ذلك إلى حد بعيد، إلى درجة أن إبليس أحيانا يبدو مساعدا ومعاونا في الجهد المبذول الهادف للتمسك بالإيمان والصلاح. وبينما الشيطان يبدو على الدوام خصِما وغريما للبشر ويقف في جانب الشر، فإن لشخصية إبليس أبعاداً متعددة كثيرة. فإبليس يظهر في صور صوفية كثيرة، وكما سأورد فيما يلي، يظهر في سياقات أخرى كثيرة ومختلفة، مثل شخصية ديناميكية تتطور على مدى قصة أو رواية، لا مجرد ممثل يقدم فقط دورا شريرا لا يتطور كالشيطان.

قصة إبليس في القرآن قصة قصيرة للغاية. تتكون من خلال سبع سور أو روايات للقصة في القرآن والتي سوف نناقشها جميعا ويمكن قراءتها على النحو التالي: يبلغ الله ملائكته أنه سوف يخلق بشرا من «حمأ مسنون»، أي من طين نتن، وخشى الملائكة من أن البشر الذين سيخلقهم الله قد يفسدون في الأرض. وطمأنهم الله، ثم شكل آدم ونفخ فيه من روحه الإلهية. ثم أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، فسجدت الملائكة وانصاعت لأمر الله، إلا إبليس، وهو من الجن، رفض السجود لآدم. قال إبليس في اعتراضه: «أنا أفضل منه خلقا، خلقتني من نار، وخلقته من حمأ مسنون». فطرد الله إبليس من مملكة السماء، ونبذه، ولكن إبليس قبل أن يغادر مملكة السماء، طلب من

= إحساس، أو من حقيقة هيمنة الله على ذلك الجانب من الطبيعة البشرية. أنظر أيضا تفسير محمد: «تفسير الفطرة البشرية»، ١٢٩ ـ ١٥١.

الله أن يمهله إلى يوم البعث. فأمهله الله حتى «الوقت المعلوم». ووعد إبليس الله أن يضل كل البشر عن صراطه المستقيم، إلا عباده المؤمنين. وفي ثلاث آيات تالية مباشرة في إحدى الروايات القرآنية للقصة يسرد القرآن قصة آدم وحواء في الجنة.

إبليس والصوفية

كان هدف «أون» استكشاف وتمحيص مختلف التقلبات والمنعطفات، والمعاني، والاعراف التي توصل اليها المتصوفة في قصة إبليس. في كل الإحالات الصوفية يمثل إبليس على الدوام مختلف أنواع الإغواءات والإغراءات الدنيوية التي يمكن أن تغوي وتغري البشر وهي ذات الإغراءات والإغواءات التي يقاومها بثبات من يتمسكون بطريق الله ـ ومثل ذلك الثبات والمثابرة يتطلب تحليلا دقيقا لوسائل لا تعد ولا تحصى التي قد تغزو بها نعم العالم المادي وشروره الشهية البشرية والتي بإمكانها أن تغزو النفس البشرية النقية وتتغلب على مقاومتها الضعيفة. إبليس هنا يمثل الإغواء المخادع والماكر، فهو خصم مبين يتخفى في أشكال وصور وحيل كثيرة وعديدة. وهو يستخدم الحيل والذرائع والخدع ليهيمن على الروح البشرية، كما نتبين من تلك الحكاية التي وردت على لسان المتصوف الفارسي فريد الدين العطار في القرن الثالث عشر:

[ذات يوم خرج آدم لبعض حاجاته وأتى إبليس ليزور حواء، وبصحبته ابنه الصغير، الخناس]. قال إبليس لحواء: «وقع لي ظرف طارئ. من فضلك ارعي ابني حتى أرجع». وافقت حواء على رعاية الصغير وذهب إبليس في سبيله.

وحين عاد آدم، سأل حواء «من هذا؟»، فقالت، «انه ابن إبليس، تركه في رعايتي». فلامها وأنّبها قائلا: لماذا وافقته؟». وتملكه

الغيظ والغضب، وقتل الصغير، ومزقه إلى أشلاء، وعلق أجزاء من بدن الصغير على أغصان شجرة. وعاد إبليس وسأل حواء: «أين طفلي؟»، فحكت له حواء كل ما حدث وقالت: لقد تم تمزيقه إلى أشلاء وعلقت أجزاء بدنه في فروع الشجرة». فنادى إبليس على ولده فالتأمت أعضاؤه من جديد وعاد شيطانا سويا ردت إليه الحياة كما كان، ومثل أمام أبيه كما كان.

وفي مرة تالية قال إبليس لحواء: «إليك ابني، ارعه. لديّ أمر هام أريد أن أقوم به»، فرفضت حواء. فظل وراءها يستعطفها ويتوسل إليها حتى وافقت، ومضى إبليس إلى شأنه. ولما عاد آدم سألها، «من هذا؟»، فأخبرته حواء بكل ما حدث، فعنفها بقسوة وقال: «لا أعرف السر الخفي في هذا الأمر. عصيت أمري، وأطعت عدو الله وانطلت عليك أقواله»، ثم قتل آدم الصبي وأحرقه، وقام بنثر نصف رماده في الماء ونثر النصف الآخر في الهواء، ومضى إلى شؤونه.

وعاد إبليس وتكرر نفس ما حدث سابقا. بعث ابنه حيا من الرماد وطلب من حواء أن ترعاه حتى يعود، ورفضت لأنها خشت من أن يغضب ذلك آدم أكثر من ذي قبل، وقالت لإبليس: «سوف يقتلني» وتضرعت إليه أن يعفيها من ذلك. راح إبليس يطمئنها، فانصاعت وهي غير قادرة على مقاومة وسائله. وعاد آدم وهو حائر وحانق، وتساءل إلى متى سيستمر ذلك، وبدهاء، سعى آدم للتوصل إلى حل دائم.

قتل آدم «الخناس» وشواه، وأكل بنفسه نصف الخناس وأعطى حواء النصف الثاني لتأكله...ولما رجع إبليس وسأل عن ولده، حكت له حواء كل ما حدث، قالت: «قتله آدم وشواه، أكلت نصفه وأكل آدم نصفه». فقال إبليس: «ذلك بالضبط ما كنت أسعى

إليه، أن أصير في أجوافكم حتى يكون لديّ وسيلة أتمكن بها من الوصول إلى داخل البشر! لقد أصبح صدر الإنسان مسكني، لقد حققت هدفي»[1].

هنا نجد أن إبليس يسعى للتوحد مع الروح البشرية، وهي رؤية تقترب كثيرا من إدراك طبيعة، إن لم يكن أصل، الضعف والعجز الإنساني، ربما الضعف البشري الذي طالما أشار إليه القرآن (كما في سورة النساء، آية ٢٨: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾). غير أن الصوفيين لا يؤمنون جميعا بشكل موحد بأن النفس البشرية يمكن التعرف عليها على أنها قرينة لإبليس. النفس البشرية في الغالب هي أداة إبليس، فهي حلبة وساحة صراع الضعف البشري.

في تسجيلات صوفية أخرى، يمثل إبليس ميولا بشرية محددة، مثل خطر الغرور والتكبر والزهو والغطرسة والخيلاء والتعالي الذي يعطل ويتلف الرؤية الحقة الصائبة. إبليس هو «الأعور».

أرى في كل وجه قمرا بديعا مدهشا حين ترى البدايات عليك أن ترى النهايات حتى لا تصبح أعورَ كإبليس يرى نصفا، ولا يرى النصف الآخر، مثل بعض المعاقين.

رأى طين آدم، ولكنه لم ير إيمانه، رأى هذا العالم فيه، ولكن عينه الدنيوية الأخرى لا يرى بها شيئا[2].

أي انجذاب للحياة الدنيا ومتعها يتحول لفرصة سانحة لإبليس، حيث إن إبليس سيد العالم الدنيوي كما تبرز القصة التالية ذلك

---

(١) تذكرة العطار، ٥٢٩ ـ ٥٣١، ومقتبسه لدى أون في «مأساة إبليس وخلاص الإنسان»، ٦٣.

(٢) جلال الدين الرومي: «المثنوي»، نقلها عنه «أون» في «مأساة الشيطان وخلاص البشر»، ٩٠.

بوضوح. وجاء عيسى ليمثل الزهد المثالي للمسلم، ذلك الذي زهد وتخلى عن كل مباهج الحياة الدنيا، ولكنه رغم ذلك يمثل الضعف البشري، لا بقلة ووهن إرادته ولا بنقص في قنوته وتقواه، ولكن بغفلته:

عيسى، ابن مريم، غلبه الكرى فوضع نصف حجر بناء تحت رأسه كوسادة ونام.

ولما فتح عيسى عينيه بعدما نال قسطا مريحا من النوم،
رأى إبليس اللعين يقف فوق رأسه.
فصاح: «يا أيها الملعون، لم تقف هنا؟»
فأجابه: «لأنك وضعت حجري تحت رأسك!
كل العالم الأرضي يمثل مملكتي،
من الجلي أن ذلك الحجر ملكي.
أنت تستولي على ممتلكات من مملكتي،
لقد تعديت على ممتلكاتي».
فرمى عيسى الحجر الذي كان يتوسده،
وقرر أن ينام ورأسه على الأرض.
ولما قذف بالحجر بعيدا، قال إبليس:
«الآن وأنا أغادرك، أتمنى لك نوما هنيئا»[1]

في تلك الحكاية نجد أن إبليس لا يتحدى عيسى فقط، بل يلقنه درسا أيضا. فالعالم الأرضي ينتمي لإبليس، والعالم الروحي ينتمي للمؤمنين. وهناك رواية أطول من الحكاية في «سناء الحديقة» يجلي حقيقة أن المسألة أو المشكلة في الحكاية تنحصر في التخصيص

---

(١) العطار: «اجتماع الطير»، نقلها عنه «أون» في «مأساة الشيطان وخلاص البشر»، ١٥٨ ـ ١٥٩

الصحيح للعوالم، أي عالم الحياة الدنيا الأرضي والعالم الروحي. خص الله عالم الحياة الدنيا الأرضية لإبليس كعالم مشروع له. في رواية العطار، يبدو آخر سطر وكأنه مباركة، حيث إن عيسى أصبح الآن، روح الله، لم يعد متكالبا على العالم المادي، أي عالم الحياة الدنيا المنتمي لإبليس. وهناك نص مواز لذات الحكاية موجود في «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي في قسم الزهد يظهر الطرف الثاني في القصة مع عيسى على أنه الشيطان لا إبليس، ولا تضم حكايته السطر الأخير. وهناك نصوص أخرى تحتوي على حكايات مماثلة[١]. رواية الغزالي تزيح أي افتراضات تذهب إلى أن إبليس من الممكن أن يكون المالك الشرعي للحجر الذي أسند إليه عيسى رأسه أو ما قد يجلي بشكل واقعي المسار الروحي للزهد لدى يسوع. نسخة العطار دليل على الفارق بين إبليس والشيطان وهو ما سنوليه مزيدا من التمحيص.

على أي حال، يوجد قدر كبير من الحكايات والنصوص التي تقدم إبليس بطريقة أكثر ودا ولطفا وتعاطفا مع البشر عما يصفه العطار. من أفضل الحكايات والنصوص المعروفة حكاية المواجهة بين إبليس والخليفة معاوية والتي أوردها الرومي في «المثنوي»[٢]. في تلك الحكاية يوقظ إبليس معاوية من نومه وهو نائم في قصره، حاثا إياه على القيام لأداء صلاة الفجر. وتحت وطأة استجواب الخليفة لإبليس، روى له إبليس أنه اعتاد على أن يكون ملاكا مؤمنا ومطيعا لله، بل وفي الحقيقة، هو ملاك محب لله. أما الآن وبعد أن أبعد عن ملكوت الله، فهو يدرك قيمة فضيلة التوحد مع الله، بل حتى أصبح

(١) أنظر خالدي، «يسوع المسلم»، ١٨.

(٢) جلال الدين الرومي، ١٣٥٦ ـ ١٣٦٦ (المجلد الثاني، السطور من ٢٦٠٤ ـ ٢٧٩٢)، كابلر، «حوار إبليس».

الآن «خلال الفترة القصيرة التي أبعدني فيها عن ملكوت السماء وعن رحابه، ظلت عيناي ترنوان إلى بهاء وجهه»، وأقر إبليس بحسده لآدم ولكنه تعلل بأن ذلك الحسد ينبعث من حب. ورد معاوية عليه بأنه منذ أن ارتكب تلك الخطيئة، أي عدم إطاعة إبليس لأمر الله بالسجود لآدم، كمن إبليس لآلاف البشر وأوقعهم في أحابيله، وذكر أمثلة كثيرة من التاريخ. ورد إبليس بأنه يقوم بدور المحك ووسيلة الاختبار التي تكشف الحقيقي من الزائف: «أنا أعمل كمرشد لله، أخدع وأراوغ الأغصان الجافة من البشر». ولكن معاوية يظل يصرفه ويشكو إلى الله من زيارة إبليس الليلية تلك. وفي النهاية يعترف إبليس بأنه كان يحث معاوية على أداء الصلاة حتى لا يشعر معاوية بالندم والكرب والمعاناة لو فاتته الصلاة وسوف يكون ذلك الندم والتوبة أعلى قيمة عند الله من أداء الصلاة ذاتها. وعلى الرغم من افتضاح أمر إبليس كشخصية مخادعة، فإن المضمون الواضح من الحكاية يغلف إبليس بشكل من أشكال التعاطف المأساوي. وكما يستنتج «أون»، يبدو معاوية كشخصية عادية متصلبة، بينما يبدو إبليس عاطفيا، وحيويا، وفاتنا وساحرا وممتعا[1].

وفي حين نجد أن عداء إبليس للبشر جلي وواضح، نجد أيضا في تلك الحكاية وفي نصوص أخرى غيرها، حبه الثابت والأزلي لله. وبشكل ما، نجد أن إبليس يمثل شكلا شائها ولكنه مثير للإعجاب من إخلاصه لله. في هذا الإخلاص، يظل إبليس آملا في رحمة الله:

قلبي يمتلئ ببهائه

أنا المعترف بوحدانيته

غير أنه وبدون سبب، على الرغم من إخلاصي وتفاني

---

(١) أون، «مأساة الشيطان وخلاص الإنسان».

أبعدني عن عتباته دون تنبيه
لا أحد من المخلوقات يمتلك الشجاعة
ليسأل «لماذا أوقعت عليه العقاب فجأة؟»
لذلك لو قبلني في ملكوته وأعادني،
لن يكون ذلك مستغربا، ولا يمكن سبر غوره.
يمكن أيضا أن يستدعيني لأن أعود لحضرته دون سبب
حيث إن قدرة الله لا تستوجب التساؤل بكيف أو لماذا
من الخطأ أن تقنط من رحمة الله
وحيث إن غضبه اقتضى إبعادي من رحمته
لن يكون مستغربا لو أعادتني رحمته
لا أدري يا ربي، لا أدري!
أنت تعلم، أنت تعلم مشيئتك
فتنادي من تشاء بلطفك ورعايتك ورحمتك
وتطرد منها من تشاء مصحوبا باللعنات.

....

وحيث إنك تعطي وتمنح الثراء العظيم دون سبب
فالآن، أيضا، دون سبب، أمنحني ذلك الفضل.
وحيث إنك، دون سبب، تمنح هبة الحياة،
بذات الطريقة، دون سبب، اشملني بكرمك
وحيث إن منحك لا يتوقف على معاناتي،
فتسامحك لا يحتاج لسبب[1].

ما زال إبليس متمسكا بأمل أن يعتقه الله في وقت ما ويعفو عنه.

---

(١) العطار، «إلهي ناما»، ٣٧٦ ١,١٨ ـ ٣٧٧ ١,٧و ٣٧٧ ١,١٨ ـ ٣٧٨ ١,٢، نقلها عنه أون في «مأساة الشيطان وخلاص الإنسان»، ١٧٦ ـ ١٧٧.

غير أن صوفيين آخرين ينفون إمكان حدوث ذلك:

هناك ما ورد عن أنه قيل لإبليس من قبل الله: «اسجد لقبر آدم وسوف أقبل توبتك وأغفر لك عصيانك». ولكنه أجاب: «لم أنحن لهيئته ولا لجسده، فكيف أسجد لمقبرته وجثته؟»[1].

هناك سرد آخر أشهر من ذلك ورد في «طواسين» ابن منصور الحلاج، الذي اشتهر بادعائه الذي قال فيه في بغداد: «أنا الحق»، وتم صلبه بتهمة الهرطقة (وربما لأسباب سياسية أيضا). والطواسين عبارة عن مجموعة مكونة من أحد عشر نصا وسرداً موجزا ومركبا ومكثفا. في الفصل السادس، نجد ذلك الوصف لإبليس:

٦ - وما كان من أهل السماء موحد مثل إبليس.

٧ - حيث إبليس تغير عليه العين، وهجر الألحاظ في السير وعبد المعبود على التجريد.

٨ - ولعن حين وصل إلى التفريد، وطلب حين طلب بالمزيد.

٩ - وقال له أسجد، قال: لا غير، قال له: وإن عليك لعنتي، قال لا غير. [من الهزج].

جحودي فيك تقديس ... وعقلي فيك تهويس

[وما آدم إلاك ... ومن في البين إبليس]

[و] مالي إلي غيرك سبيل ... وإني محب ذليل[2]

---

(١) البصراوي، «تفسير»، ١,١٠٥.

(٢) سيلز، «التصوف الإسلامي المبكر»، ص ٢٧٤. ترجمت الطواسين بأجمعها، بهوامش، في طبعة ماسينيون «تعاليم الحلاج» ٢٨٢: ٣ - ٣٠٧. كلمة عين العربية يمكن ترجمتها بمعنى جوهر، أو عين، وربما تشير إلى عين الله، أو المنبع، كما في التيار المتدفق من عين ماء. ومعناها هنا ربما ألغز وتم إبهامه عن عمد. [والبيت الثالث من القطعة كما أورده ماسينيون وهو مضطرب الوزن ويخرج إلى بحر المتقارب، ويختلف بقافيته عن سابقيه (م)]

وهنا نجد أن إبليس موحد لله بلا حدود، وهو لا ينحني لأحد سواه، حتى لو كان قراره برفض السجود لآدم يعني عصيان الله. هو يعصى أمر الله أن يسجد لآدم بسبب طاعته لله ولن يسجد لغيره. هو أيضا ذلك الذي اقترب من «السر»، وربما المفتاح الكلي «المجرد»، للعبادة والتقوى. لم يقدم الحلاج إبليس في طواسينه كتقي نقي، فالتركيبة الشريرة متوفرة وموجودة أيضا في طواسينه، ولم يحاول الحلاج أن يقدم مصالحة بين الشخصية الخيرة والشخصية الشريرة لإبليس.

ومن الأدلة التي جمعها «أون»، يتضح أن إبليس شخصية شديدة التعقيد والتركيب. ويقف إبليس هنا في مقارنة مع الشيطان، والذي لم يصور أبدا في أي نص سماوي أو بشري (طبقا لمعلوماتي ومعرفتي) بأي قدر من التعاطف. وحتى نكون متأكدين وواثقين، نجد في تدوينات كثيرة أن اسمي «إبليس» و«الشيطان» يستعملان بالتناوب كمترادفين لشيء واحد، غير أن بإمكاننا أن نتبين أن هناك اختلافا كبيرا بين الاسمين. إبليس بصفة مبدئية شخصية حكايات، مجاله ومملكته في القصص المروية. وغالبا ما يظهر الشيطان أيضا في القصص ولكنه لا يشكل في تلك القصص دورا مركزيا ولا محوريا. ويثير ذلك التباين مسألة هامة ستصبح مفتاحا في هذه الدراسة. فقد قدم إبليس في قصة مقابلته لمعاوية، وفي حكايات وأساطير أخرى كثيرة، في هيئة وصورة الراوي، كرمز. ويقتفي ذلك بشكل طبيعي أثر الصورة المقدمة في القرآن، حيث يسرد القرآن قصته، لا مرة واحدة بل سبع مرات، وكل قصة مقدمة في شكل يختلف إلى حد ما[1].

---

(١) ذكرت تعبير «قصة» هنا للإشارة إلى العقدة الرئيسة، كما استعملت «حاكي» أو «راو» للإشارة إلى السرد المحدد والمعين أو الإحالة إلى حبكة الرواية. ومن=

وفيما يتعلق بتلك القصة بالذات من رفضه السجود لهيئة آدم، يذكر القرآن إبليس مرتين فقط[1].

لا يشير القرآن إلى إبليس على أنه ممثل للشر. وفي الحقيقة، وفي بعض روايات القصة القرآنية عن إبليس، وهي في الأغلب التي نزلت مبكرا، لا يصور إبليس ممثلا للشر على الإطلاق. تصوير الشر كما يبدو من قصة الخلق ممثل حصريا على وجه التقريب بالشيطان، وهو خصم البشر وعدوهم، ولكنه لم يكن أبدا في القرآن صاحب قصة مثل قصة إبليس.

العلاقة بين إبليس والشيطان غير مشروحة في أي موضع بوضوح في القرآن، غير أن افتراض وجود علاقة واضح بجلاء. حينما طرد إبليس من الجنة، أصبح بطريقة ما الشيطان، المغوي والمغري للبشر. ومن ثم، فإن العلاقة بين الإثنين قد تكون علاقة تتابع زمني. وباستثناء قصة بستان الجنة، فإن الشيطان يظهر بانتظام كبلاء وخصم وعدو لكل ذرية ونسل آدم وحواء. وبهذه الطريقة، وكما يشير «فضل الرحمن»، تتضافر وتتشابك وتتداخل وظائف آدم وحواء والشيطان[2].

وعلى الرغم من اختفاء أي ذكر لإبليس في النص القرآني في الحياة الدنيا للبشر فيما بعد الخلق، فإنه لم يختف من النصوص

= ثم، ففي القرآن قصة واحدة عن إبليس، مقدمة في سبع حكايات مختلفة. أما في مجال السرد، هناك خلط بين مصطلحات مختلفة، بما فيها تلك التي استعملها مايك بال، الذي استخدم مصطلح «اسطورة» لوصف سلسلة من الأحداث، ومصطلح «قصة» لوصف رواية معينة من السرد أو سرد الأسطورة. ارجع إلى بال «علم السرد»، ٥.

(١) سورة الشعراء، آية ٩٥، وسورة سبأ، آية رقم ٢٠. وكلا الآيتين تشير بإيجاز إلى إبليس.

(٢) رحمن، جذر الكلمة، ١٨.

البشرية الإسلامية. ونرى ذلك بجلاء من خلال النصوص الصوفية، كما أوردنا بعض منها فيما سبق. خارج النص القرآني نستمر في القراءة عن الشيطان، كشخصية من الشر الخالص، وعن إبليس، وهو أيضا شخصية تمثل الشر ـ باستثناء حين لا يكون شريرا تماما.

لماذا، أو كيف، أو في أي موقف يظهر إبليس هذا الاختلاف في الشخصية وهو ما لم يثبت عن شخصية الشيطان؟ هذا الاختلاف يمكن وصفه بطريقتين، وكلاهما يمكن وصفه وربطه بالفارق في العلاقة بين الشخصية الحقيقية والممثل الذي يقوم بتمثيل وأداء تلك الشخصية، وكيف أن كلا منهما مستقل بذاته وحاضر في طبيعة الشر.

إبليس والشيطان

يعيننا نظام دراسة علم السرد، أو علم القص، على التمييز بين مختلف أنواع القواعد والأدوار في محاضرات الخطاب. توصل «مايك بال» إلى التفريق بين الممثل والشخصية الأصلية التي يقوم الممثل بأداء دورها[1]. وفي هذا المقام يعد الشيطان هو الممثل، مساهم في القصة، الممثل الذي يلعب دورا إلا أن ذلك الدور لا ينمو ولا يتطور. وهو تمثيل ثابت ومقيم لقوة الشر.

أما إبليس من جانب آخر، فهو بوجه عام شخصية، ونقطة مركزية ومحورية في قصة، والذي يطور شخصيته ويستجيب لتغير المواقف[2]. ويعرف «بال» الفرق بين الإثنين كما يلي، فالممثل يمكن له أن يكون

(١) بال، السرديات، ١١٤ ـ ١٣٢.

(٢) علماء سرد آخرون يستخدمون مصطلحا مغايرا، للتفريق بين «الشخصية المسطحة» (بال، «الممثل») و«الشخصية الدائرية» (بال، «الشخصية الحقيقية»).

كلبا أو ماكينة أو شخصا. وحين يستثمر الممثل بصفات إنسانية مميزة، يصبح شخصية. الكلبة لاسي التي تظهر بهذا الاسم في عروض تلفزيونية، تقترب كثيرا من أن تكون شخصية، بينما كثير من البشر في تلك العروض ذاتها ليسوا ببساطة سوى ممثلين.

يظهر إبليس علامات كونه شخصية متعددة المكونات في قصص جلال الدين الرومي في قصة مواجهة إبليس لمعاوية. في تلك الحكاية، يعد معاوية ممثلا، أي ذلك الذي يمثل، باستمرار ودون تطور، دور مقاومة إبليس. أما إبليس ذاته في تلك الحكاية، فإنه يجذب محور وجوهر الحكاية لذاته ويظهر أبعادا متعددة للشخصية ـ من عاطفة، وكرب، وفرح، وبهجة، ومهارة، وترو وتحسب للعواقب، وندم. وبتلك الأحوال المتعددة والمتفاوتة يبدو أكثر إنسانية من الخليفة معاوية ذاته، مما يفسر لماذا ننجذب أكثر إلى شخصيته، حيث إننا نحن البشر الفانون يمكن لنا أن نتعاطف بمثل ذلك التعاطف والخبرات الإنسانية. العنصر الأساسي في السرد يعتمد على تطور ونمو المواقف عبر مختلف الوسائل، والأوصاف، والمقابلات واللقاءات والمواجهات، وأيضا، كما سنرى لاحقا، فإن إبليس يظهر مثل ذلك التطور في المواقف حتى في النصوص القرآنية.

الطريقة الثانية لوصف الفروق بين إبليس والشيطان هي في أنهما يميزان ويعبران عن شكلين مختلفين ومستقلين من ألوان وأشكال الخطاب والحديث عن الشر. تلك الأحاديث ليست متناقضة بقدر ما هي متممة وتكميلية. خطاب الشيطان يحدد مصدر الشر بكونه خارج الفرد. وبمصطلحات سوف نشرحها بتفصيل أكثر فيما يلي من الكتاب، فإن شخصية الشيطان تبزغ بصفة أولية من أسطورة الصراع في منطقة الشرق الأدنى القديم التي تم فيها ترميز الخير والشر، بل تم تجسيدهما، في أشكال وشخصيات متناقضة تناقضا أبديا. وفي حالة

الشيطان، فقد صور على أنه العدو الأبدي للجنس البشري. وتمثيله للشر يبدو إجمالا وبشكل عام دون فضائل تعويضية ولا كفاءة ولا جدارة. كله في جوهره شر محض، وظلام مطلق، وملعون في المطلق أيضا. لقد كان شرا على الدوام. وسوف يظل كذلك دائما.

وهذا ليس حال إبليس، الذي يتضمن ويعكس سلوكا إنسانيا أكثر. بعض الأساطير التي سنستكشفها تسترجع وتستدعي أزمانا وعصورا بدائية حين كان إبليس نموذجا لأحد المخلوقات العادية السماوية والتقية، أي مجرد كائن عابد لخالقه. ثم تغير، على الرغم من أن هذا التغير والتحول والتبدل أصبح موضعا للجدل. لم يكن هناك شيطانا لإبليس، ولا مغو ولا مغر ولا جن يوسوس له ويهمس له في أذنه. ظهوره كأول كائن يعصى الله حدث غير مسبوق وبدون سبب خارجي. لقد تبدل وتغير وتحول.

لماذا؟ وكيف؟

فضلا عن ذلك، وحيث إن إبليس في كثير من المصادر يصنف من الجن، والذي يمكن له طبقا لتلك الطبيعة أن يكون خيرا أو شريرا، فإن إبليس يتصف بإمكانية مقارنته بدرجة معينة بالحالة البشرية. لقد ضل وتبدل كما يتبدل البشر ويضلون. هل تلك القابلية للتبدل والتحول مكون أساسي من مكونات طبيعة إبليس؟ وهل يمكن له أن يتحول ويتبدل مرة أخرى عائدا لطبيعته الأصلية؟ هذا السؤال أثير في دوائر الأوساط المسيحية كسؤال مرتبط بنظرية حتمية الخلاص النهائي لكل المخلوقات (apocatastasis)، وبدا بوضوح أنه غير مريح لكثير من الكتاب الذين سوف نعرض آراءهم ونبحثها، كما يبدو موقفا لا يمكن تجنبه من كتاب آخرين[1]. رأينا تلك المسألة تثار

(١) باتريد، «خلاص الشيطان» صفحات ٤٦٧ ـ ٤٧٨.

من قبل العطار، والسنائي(*) والبورصاوي(**). طبيعة إبليس القابلة للتبدل والتحول يمكن لها أن تصبح ـ وقد أصبحت بالفعل لدى بعض الباحثين ـ مرآة يمكن أن نرى من خلالها تقلب البشر. وتضع قصة إبليس هذا التقلب لا في الزاوية ذاتها للعالم الإنساني الشاسع الأبعاد والأطراف بقدر ما تضعه مباشرة تحت قدمي الإله الخالق. قصة عصيان إبليس محصورة ومقتصرة فقط على شخصيتين ـ هما إبليس والله ـ وكل الأمور الدينية الصعبة المتعلقة بعصيان البشر متوفرة في ذلك الموقف: لماذا نعصي؟ كيف نتحول من الطاعة للعصيان والعودة مرة أخرى للطاعة في مثل تلك الحالة؟ ما الدور الذي تلعبه قدرة الله وعلمه المسبق في ذلك التقلب البشري ما بين الطاعة والعصيان؟

وعلى وقع تلك الأسئلة الملحة، لا يبزغ إبليس كثيرا كشخصية شريرة بقدر ما يظهر كشخصية مأساوية. ولا يعني هذا أن نقول إن المأساوية من الممكن أن تحل محل الشر كمفهوم يمكننا أن نبحث على ضوئه القصور والضعف البشري. يمكننا القول إن الله حقا وفعلا قد خلقنا ضعفاء (﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾، سورة النساء، آية ٢٨)،

(*) هو: حكيم أبو المجد مجدود بن آدم سنائي غزنوي، شاعر ومتصوف فارسي عاش ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، ومات ما بين ١١٣١ ـ ١١٤١، ارتبط ببلاط الحاكم برهام شاه الغزنوي الموجودة حاليا بأفغانستان، من أشهر أعماله الصوفية «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» (المترجم).

(**) البروسوي: إسماعيل حقي الإسلامبولي ١٦٥٣ ـ ١٧١٥ م. مفسر تركي مستعرب ومتصوف خلوتي. ولد في آيدوس وسكن القسطنطينية، وانتقل إلى بروسة، وكان من أتباع الطريقة (الخلوتية) فنفي إلى رودستو (تكرداغ) على بحر مرمرة، ثمَّ عاد إلى بروسة فمات فيها. له كتب عربية وتركية. منها: (روح البيان في تفسير القرآن) ويعرف بتفسير حقي، و(الرسالة الخليلية في التصوف) و(الأربعون حديثا) [م]

وأن إبليس يمكن أن يمثل ذلك الضعف، أو العيب والنقص المأساوي. وهنا يكمن موضع النضال البشري.

كذلك من الأبعاد السردية لإبليس تلك التي تجعل منه موضعا لدورات كلية كاملة من القصص والأساطير. وكما يعرف متابعو أفلام حرب النجوم ـ أو أي سرد آخر ـ فإن القصص يمكن التمدد والتوسع فيها. من تداعيات وعودة لأحداث الماضي، والتوسع أيضا في الشخصيات الثانوية واستكشاف حبكات ثانوية للسرد، وهو ما يجعل من ذلك ممكنا بلا نهاية ولا حدود.

هذه الدراسة سوف تقوم باستكشاف تحولات وتقلبات شخصية إبليس. الطرق والوسائل التي تطورت بها شخصية إبليس لا تدل ولا تشير إلى عدم يقين حول هوية إبليس بقدر ما هي جهد خلاق لاكتشاف المعنى في شخصية إبليس. وهي أيضا، كما أعتقد، محاولة دينية للاشتباك والصراع مع طبيعة الشر. يظهر لنا الشيطان الشر في تعارض قاس مع الخير. ثبات هذا التعارض لا يتيح للشيطان المشاركة ولا المساهمة في السرد والحوار إلا كنقطة ثابتة لا تتبدل ولا تتحول في الدراما البشرية. غير أن إبليس، يساهم ويشارك بانتظام في السرد كشخصية محورية ومركزية بذاته مباشرة، لا كتابع وظل لشخصية أخرى.

المحورين التوأمين في هذا الكتاب إذا، هما استكشاف الشخصية المأساوية التراجيدية لإبليس في القرآن والنصوص المروية كنسق بحيث يتحقق ذلك الاستكشاف. ولإعداد الساحة وخشبة المسرح، علينا أولا أن نعرف المصطلحات التي سنستعملها تعريفا دقيقا. فما الذي نعنيه بالشخصية المأساوية، وما هو التركيب البنائي للسرد المروي؟

التراجيديا

المأساوية (التراجيديا) تعبير يستعصي على التعريف بشكل غريب ونتج عن ذلك كم هائل من الجدل الفكري حول طبيعة التراجيديا. ويلخص كتاب «ريتشارد بالمر»: «التراجيديا والنظرية التراجيدية «الذي قدم به وأبرز الجوانب الكلاسيكية، والنفسية، والرومانسية، والطقسية، والوجودية، وثنائية التركيب، وكثير من الجوانب الأخرى التي تناولها ـ يلخص ـ جوانبا كثيرة من نظرية التراجيديا[١].

وكما يصف ريتشارد بالمر: التراجيديا في ذلك الكتاب، نجد أن النظريات التي تتناول التراجيديا تقع في ثلاثة سياقات عريضة: السياق المنصب على استجابات المشاهدين أو المستمعين، وتلك التي تركز على البطل المأساوي الفرد، والسياقات التي تضع الفرد المأساوي أو الموقف المأساوي في مضمار تركيبة كونية تعد ثنائية إلى حد ما. أغلب تعريفات التراجيديا سوف تضم عناصر من كل السياقات الثلاثة ولكنها ستبرز واحدا منها وتضعه في صدارة التعريفات.

تناول التراجيديا عادة ما يبدأ بتعريف أرسطو للتراجيديا، والذي يعرف التراجيديا باختصار على ضوء تأثيرها على الحضور من مستمعين أو مشاهدين: «عبر إثارة الشفقة (eleos باليونانية القديمة ـ وتعني المعاناة العاطفية) والخوف (phobos باليونانية القديمة ـ وتعني الفزع والخوف) الذي حقق نوعا وشكلا من أشكال التطهر (catharsis باليونانية القديمة ـ والتي تعني راحة معنوية ممزوجة بالحكمة) من تلك الانفعالات العاطفية»[٢]. ويترك التطهر لدى المشاهد والمستمع

---

(١) بالمر، التراجيديا والفلسفة.

(٢) ارجع إلى مناقشة تعريف أرسطو في كتاب كوفمان «التراجيديا»، ٣٣ ـ ٥٤، ولدى بالمر، «التراجيديا والفلسفة»، ٢٠ ـ ٢٦.

إحساسا بالمتعة يحدث توازنا ـ في كل من الجوانب المعيشية والنفسية.

التراجيديا الجيدة تنتج استجابات مماثلة حتى عبر الأحقاب الزمنية الطويلة وحتى زماننا الحالي، مثلما تنتج الدراما الإغريقية القديمة ذات التأثير حتى في عصورنا الحديثة.

استجابة الجمهور ذاتها للتراجيديا مختلطة ومتصارعة. وتتضمن الاستجابة التعاطف والرهبة والخوف، والجاذبية والرفض في آن واحد. ويعرفها «نورثروب فراي» بأنها: «توليفة من تناقضات مشاعر مخيفة تتراوح بين الحق والصواب (وجوب سقوط البطل وفشله) وإحساس بالشفقة والتعاطف مع ارتكاب الخطأ (فمن السيء جدا أن يسقط البطل ويفشل)»[1]. ولا ينتج ذلك فقط من تولد المشاعر المتناقضة والمتعاكسة، ولكنه ينتج أيضا من التوتر الذي ينتج بينهما والذي يخلق مشاعر مركبة ويمتزج أجمعه بغموض محير. ويؤكد «فراي» معارضا ما يقصده أرسطو من التوازن والتطهر، على أن الجمهور لا يخرج بمشاعر واضحة عن الصواب والخطأ، ولا الخير والشر. التراجيديا تربك مثل تلك المشاعر المباشرة الهينة.

المجموعة الثانية من النظريات تتميز في الغالب بمركزية العنصر البشري، فتضع البطل التراجيدي في مركز دراما المأساة. تعرف «بالمر» على عديد من العناصر المؤيدة لتلك النظريات. يذكر «فرديناند برونيتيير»: أن «التراجيديا تصور عوائق عصية على التذليل والتي تخلق العظمة اللازمة في استجابات وتحدي العنصر البشري لها»[2].

ويرى «دافيد د. رافاييل» أن البطل يناضل وهو واع بذاته ضد قوة

---

(١) فراي «تشريح النقد»، ٢١٤.

(٢) بالمر، «التراجيديا»، ٨٨.

يشير إليها بأنها «حتمية». يخسر البطل المواجهة ولكنه يكسب في مضمار عظمة الروح[1]. أما «هنري ألونزو مايرز» فيركز على العدل، والذي لا يمكن أن نجده في نهاية المطاف إلا كفضيلة من الفضائل لدى الفرد في خضم عالم يسوده الظلم[2]. وأخيرا، يصف «أوسكار مانديل» في كتابه «تعريف التراجيديا» ما تتسم به التراجيديا:

يعد العمل الفني تراجيديا لو قدم الدليل على وجود الموقف التالي:

بطل الرواية الذي يستحوذ على صميم إرادتنا الخيرة ويرغم مجبرا في عالم معين بالعمد، أو يسلك سلوكا بجدية بالغة وعظمة، وتحت وطأة تلك الغرضية والعمدية في ذات ذلك العالم المحدد، أن يتلقى بالضرورة والحتمية آلاما بدنية وروحية شديدة لا يمكن تجنبها[3].

وتضع المجموعة الثالثة من النظريات البطل التراجيدي في نطاق علاقة ديناميكية في بناء ميتافزيقي. ويركز «ريتشارد سيوول» على موقف الإنسانية في مواجهة اللا إنساني، اللا مبالي، بل وحتى في مواجهة كون وعالم ووجود معادي. وهو يقتبس من «بول تيليتش» قوله: «تجمع التراجيديا بين الشعور بالذنب والحتمية واستجابة البطل لا تنحني ولا تلين أمام الخطر المميت ولا يهين نفسه بالوقوع كليا في ذل الإثم والذنب، بل يصر على فعله وسلوكه ليجد عن طريق التجربة والخبرة حقيقة طبيعته الشخصية وطبيعة البشر»[4].

الأبطال التراجيديون ـ أمثال أنتيجون، وأوديب، وهاملت ـ يتسمون جميعا بطبيعة متمردة. وهم يجاهدون ويناضلون ضد مؤامرات

(١) المصدر السابق، ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ٩٣.

(٣) مقتبس في بالمر «التراجيديا»، ٩٩ (بحروف مائلة في المصدر).

(٤) سيوول، «رؤية في التراجيديا»، ٧٢.

البشر والآلهة، وضد القدر، وانعدام اليقين والشك والظنون والريب، بل وحتى ضد ذوات أنفسهم ذاتها، للوصول إلى معنى عقلاني، أو بصورة أخرى للوصول لكون ووجود ونظام عقلاني:

> تقدم المسرحيات اليونانية رؤية للوجود، ولمصير البشر وعلاقتهم بالآخرين وعلاقتهم بذاتهم، حيث الشر، على رغم من عدم شيوعه وشموله، شر حقيقي، ومهدد للبشر على الدوام، وحتمي. وهي تتكشف مناطق الفوضى في قلوب البشر واحتمالاتها في السماء. وهي تواجه حقائق القسوة، والفشل، والإحباط، والخسارة، وتشرح المعاناة بصدمات محكمة ولكن بأمانة وحيوية مفرطة. أكد اليونانيون القدماء على القيم المطلقة مثل العدل والنظام، ولكنهم أظهروا كونا لا يعد بأي منها، بل يظهر في الغالب كل ما هو عكس ذلك[1].

هناك خير في العالم وهو يختلف عن الشر، غير أنه من الواضح أن بعضاً من البشر وبعضاً من الاختيارات يتخذ هذا الجانب أو عكسه. وبسبب تعقد الموقف، تزدري التراجيديا الأحكام البسيطة مثل الحكم بالصواب أو الخطأ، وتترك النظارة مرتبكون ويناضلون تحت وطأة تعقيدات شعورية ومشاعر مركبة وتشكك وريب أخلاقية. البطل يسلك سلوكا، حتى لو مخطئا، لقهر المعضلة ويعلن احتجاجه واعتراضه، حتى لو كان ذلك بلا نتيجة ولا جدوى، ضد الظلام.

الغموض الظاهر من سياق المأساة يترك المجال مفتوحا للسؤال عما إذا كان الكون والوجود يسودهما النظام، وغلبة المعنى، أو إن كان مفهوما أو قابلاً للفهم، أم على العكس، وجود فوضوي بلا نظام ولا مبال وبلا معنى. هل يمكن للبشر أن يتبينوا أو يجدوا تفكيرا

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

عقلانيا أو أن للعدل الكوني والقدري وجوداً؟ ، حتى لو كان سماويا غير مادي وأرضي؟ خلف ووراء مخاطر وموبقات الحياة؟ أم أن مثل ذلك الفكر العاقل ومثل ذلك العدل غير موجودين أصلا؟

لو لم يكن ثمة عدل يقيني، فهل هناك جزاء على الظلم وغياب العدل؟ يرى «جورج ستاينر» أن:

التراجيديا تجعلنا نعرف أن في صميم حقيقة الوجود الإنساني يوجد تحد ومعضلات متناقضة، وهي تخبرنا أن الهدف من وجود البشر يمضي أحيانا ضد بذور قوى مدمرة عصية على التفسير موجودة «خارج البشر»، غير أنها تحوم ملاصقة له وقريبة منه. تساؤلنا عن الآلهة ولماذا اختير أوديب ليلقى معاناته وكربه أو لماذا كان على ماكبث أن يلتقي في طريقه بالساحرات، إنما هو تساؤل عن السببية وعن المبرر والمسوغ من ليلة لا صوت لها. لا توجد إجابة. لماذا يتوجب وجود إجابة؟ لو كانت هناك إجابة، فسنجد أنفسنا نتعامل مع معاناة عادلة أو ظالمة، كما نجد في الحكايات الرمزية والتحذيرية، لا في التراجيديا وحدها. وفيما وراء التراجيديا، لا توجد «نهايات سعيدة» في بعض الأبعاد الأخرى من المكان والزمان.

لا تشفى الجراح ولا تلتئم الروح المكسورة. في معيار التراجيديا، لا يمكن أن يوجد تعويض. فالعقل، كما يذكر «آي. أ. ريتشارد» لا يخجل من أي شيء، وهو لا يحمي نفسه بأي أوهام أو خيالات خادعة، بل يواجه المعضلات وحيدا بلا راحة وبكل مشقة، معتمدا على ذاته.... أقل لمسة من أي فكر ديني يقدم تعويضا سماويا للبطل التراجيدي يعد أمرا قدريا مهلكا»[1].

---

(١) ستاينر، «موت التراجيديا»، ١٢٨ ـ ١٢٩ (محذوف في الأصل).

يرى «ألبير كامي» التراجيديا على أنها انبثقت وظهرت ونبعت أثناء النقلات الحضارية للبشر مثل حضارة اليونان في عصر «بيركليس» أو أوروبا في عصر «إليزابيث»، حين يؤدي ازدياد الفردية إلى تحديات للنظام الديني المقبول والمعمول به كنظام للوجود:

> تحدث التراجيديا حين يقوم الإنسان، بكل كبرياء... بالدخول في صراع مع النظام الإلهي، ممثلا في الإله ذاته أو ما يمثله أو يجسده في المجتمع. وكلما كان تمرده مبررا، وكلما كان النظام الإلهي حتميا، كلما عظمت التراجيديا التي تنبثق من ذلك الصراع.... البطل يتمرد ويثور ويرفض النظام الذي يقهره، بينما القدرة الإلهية، باضطهادها له، تؤكد نفسها بذات القدر الذي ترفض به[١].

ويلاحظ «كامي» أنه: «إن لم يكن من الممكن مساءلة النظام الإلهي ولا يتبق إلا الاعتراف بالخطايا وإعلان التوبة، فليس هناك تراجيديا إذن»[٢]. أولئك الذين يتساءلون يقفون وحيدون دائما وبمفردهم، لأنهم خرجوا على إجماع المجتمع، غير هيابين لا من السماء وحدها ولكنهم أيضا غير هيابين من معايير المجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه. أنهم فخورون، مستقلون، ومتفردون.

حين يعتبر أحد أن الرب مطلق السيادة، وأن واجب كل المخلوقات ينحصر في أنه ليس عليها إلا الخضوع، لا يمكن أن توجد تراجيديا. في مثل هذا الكون والوجود، يمكن أن يوجد الشيطان لا إبليس، يمكن أن يوجد تمرد ولكن لا يمكن أن يوجد تمرد مبرر. يصبح إبليس شخصية تراجيدية بمجرد أن ننسب له أو

---

(١) كامي، «محاضرة»، ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

نمنحه بعض التبرير لرفضه السجود لآدم ورفضه للأمر الإلهي المباشر له بالسجود لآدم.

في سورة الحجر يوجد مثل ذلك التبرير. فالسارد، الله، وإبليس يصفان آدم بأنه قد خلق من حمأ مسنون (وهو الجانب الوحيد الذي اتفقا بشأنه). يوصف آدم حرفيا بأنه من طين عفن. وإلى تلك المادة الأدنى والأحقر يأمر الله إبليس أن يظهر لها التبجيل والتوقير والإجلال. ورفض إبليس إطاعة ذلك الأمر لكونه يتعارض مع التفكير القويم والفطرة السليمة والمنطق. وهو يلوذ بالمعرفة التي اختصه الله بها ليقرر أن مثل ذلك التوقير والإجلال حتى لو لم يصل لدرجة العبادة، ليس عقلانيا، ولا عادلا، ولا مكفول بدليل.

لم يفند الله ولم يدحض حجة إبليس. الله يرفض الكون الذي تخضع فيه الأحكام الإلهية للمناقشة العقلانية. مثل ذلك الوجود يصبح غير مطلق السلطة، ويخضع للسببية التي وحدها وبحد ذاتها سوف تصبح هي السائدة والكونية. ومن الطبيعي أن يرفض الله قبول حجة إبليس، وهو أن إبليس ليس له أي حقوق أمام الله تتيح له أن يحاججه ويجادله.

إبليس بدوره، لم يقبل الشروط الإلهية كما لم يقبل نهمه أنه بذلك قد أخطأ أو جانبه الصواب. في ثلاث روايات من القصة، وهي تلك التي في سورة ص، وسورة البقرة، وسورة الأعراف، يوصف إبليس بأنه تكبر وتعجرف وتغطرس. ويعلن إبليس طبقا لذلك بوضوح وجلاء في سورة الأعراف: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (آية رقم ١٦) ﴿ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ (آية رقم ١٧)». «فبما أغويتني....». «الإغواء» الذي وقع فيه إبليس من فعل الله، وهو خطأ من الله من وجهة نظر إبليس. وسوف يثبت إبليس لله أن ذلك المخلوق الجديد ونسله من البشر من

بعده لا يستأهلون التبجيل ولا التوقير ولا الإجلال. وسوف يثبت أنهم متقلبون، قابلون للإغواء، وضيعون وجديرون بالازدراء ـ ليسوا قادرين حتى على الفطنة والبصيرة العقلانية كما أثبتها إبليس في جدله. سوف يثبت أن الله قد أخطأ في هذا القرار.

ويعلم من يستمعون للسرد القرآني أن مثل ذلك الجهد والسعي الإبليسي قد يحقق نجاحا على المدى القريب ـ فإبليس بالفعل سوف يغوي كثيرين ويحيد بهم عن الصراط المستقيم ـ غير أن ذلك المسعى سوف يفشل في نهاية المطاف. لا يمكن لإبليس أن ينتصر على الله. بسبب صواب موقفه وسلامة وكمال محاجاته وبأسبابه المنطقية، إلا أنه لن يجبر الله أن يخضع السيادة الإلهية للسببية التي يتعلل بها إبليس. غير أن إبليس، الذي يؤكد على كامل حرية إرادته ـ تلك التي تجعل منه، كما تجعل من أي منا، شخصا حر الإرادة أمام الله ـ لن يتنازل لله عن هذا الامتياز والحق.

ونجد الديناميكية ذاتها في بحثنا في سورة البقرة حيث نجد أن الملائكة يشيرون إلى الله أن ذلك المخلوق الذي يوشك على خلقه سوف يفسد في الأرض ويريق الدماء. ومرة أخرى، لم يدحض الله ولم يفند تلك الملاحظة التي أبداها الملائكة، وإبليس، الذي لم يظهر حتى ذلك الوقت فسادا ولم يرق دماءً، كانت لديه حجة منطقية لرفض إظهار التوقير والإجلال لذلك المخلوق الذي سينشر الفساد ويريق الدماء.

إبليس المأساوي هذا هو أحد الذين جعلوا من قوة محاجاتهم وحجتهم، وهي القدرة التي وهبت له من الله، ذات القدرة التي أدت إلى إبعادهم عن الله. كانت قدرته على الإدراك والمحاجاة تمكنه وتتيح له أن يدرك بوضوح ماهية الإنصاف وما هو عدل، وبالتأكيد وبكل يقين، فإن الله الذي أحد أسمائه العدل، سوف يطبق العدل. غير أن

الله في هذا الموقف يبدو وكأنه يتخذ موقفا لا يتسم بالعدل ولا يتصف بالإنصاف. وبكل صواب، وباسم العدالة، وجد إبليس نفسه مرغما على عصيان العادل الذي لا يعدل حسب منطق إبليس.

استعمال الإسلام للمحاجاة العقلانية والمنطقية (القياس) موضع جدل وخلاف. فمحمد بن إدريس الشافعي، وهو كاتب من القرن الثامن، يدافع عن القياس بصفته الأساس الذي بنيت عليه الشريعة الإسلامية[1]. أما الطبري، الذي جاء بعده بقرن، فقد كتب أن إبليس كان أول من استعمل القياس، وأن ذلك كان خطأه[2]. وابن كثير الذي سجل آراءه في القرن الرابع عشر، عكست كتاباته أيضا ذلك اللوم[3]. استعمال إبليس للقياس مدان في أغلب ما ذكر عنه في كل التفاسير القرآنية. غير أن القياس كأداة شرعية بنيت عليه الشريعة الإسلامية يلقى دعما واسعا بالرغم من عدم الإجماع عليه[4]. وكما يفهم من الشافعي رغم ذلك، فإن القياس تابع بصفة مطلقة للتجلي الإلهي (والمعني هنا بالتجلي القرآني)[5]. أما في حالة إبليس على وجه التحديد، فقياسه أحد التجليات المطعون عليها.

وبالمثل، رأينا فيما تقدم من هذا الفصل في وصف جلال الدين الرومي لمواجهة إبليس ومعاوية، أن إبليس كان مدانا من الله ـ بسبب فكره دون سبب آخر ـ ولكنه ظل رغم ذلك من أكثر المحبين لله. فهو الخادم الوفي لله، والله يميز عباده المخلصين عن عباده غير

---

(١) مجيد قدوري، «رسالة»، ٢٨٨ ـ ٢٩٤.

(٢) الطبري، «جامع البيان»، الجزء ٨، ١٣٠ ـ ١٣١، (المجلد ٥).

(٣) ابن كثير، «التفسير» ٢، ٢٨٤.

(٤) كمالي، «الفقه الإسلامي» ١٩٧ ـ ٢٢٨، ويس، «البحث عن شريعة الله»، ٥٥١ ـ ٦٦٤.

(٥) حلاق، «الشريعة الإسلامية»، ١١٣ ـ ١١٩.

المخلصين، أو من يسميهم إبليس بـ «الأغصان الجافة» الهشة القابلة للكسر بسهولة أو الإغراء والإغواء. غير أنه رغم تلك الخدمة المخلصة وذلك الحب، يظل مدانا من الله. هو، المحب، أمر أن يسجد لآدم، الذي يعد إخلاصه لله موضع تساؤل وعدم يقين وعرضه للتقلب والتحول. وفي طواسين الحلاج، رأينا إبليس في حالتي الطاعة (في عدم عبادته لغير الله) والعصيان (في رفضه السجود لآدم). لذلك الإخلاص المطلق، أو على الرغم منه، عوقب إبليس عقابا شديدا. بالنسبة لجلال الدين الرومي والحلاج، ليست المحاجاة المنطقية والجدل ما تسبب في تراجيدية إبليس، بل منطق حبه الشديد وعدم رغبته في السجود لغيره.

هل إبليس محط وموضع إعجاب لولائه أو مدان بسبب غطرسته وغروره؟ فيما كتبه الرومي والحلاج، يبدو أنه يحظى بهما معا أو لا يحظى بشيء على الإطلاق.

هل هو مبرر في محاجاته المنطقية أم جدير بالازدراء بسبب تمرده؟ إبليس هنا شخصية تراجيدية لم تفعل شيئا لتوضيح وتفسير مسائل الخير والشر. وهو كل من المتمرد، وهي الصفة التي رأى فيها سيوول وكامي الجانب التراجيدي، والمتناقض، وهو الصفة التي يؤكد عليها فراي في التراجيديا. لقد تدخل إبليس في الغموض الخافي في الأمر المتكرر في القرآن لطاعة الله وعدم عبادة ما دونه.

كل تعليق هنا عن إبليس هو في الوقت ذاته تعليق عن الله. هل الإله منطقي وعادل؟ هل الإله منصف (وهو السؤال المحوري والمتكرر لدى المعتزلة)؟ هل خلق الإله عالما مليئا بالغموض والألغاز؟ هل الأوامر الإلهية مفهومة ومدركة ومعقولة؟

إبليس، مثل الشخصيات التراجيدية الأخرى، يؤدي دورا أمام مشاهدين. وكما لاحظ أرسطو، فإن الأمر في النهاية ينصب في

التراجيديا على المشاهدين والمتابعين ـ وهم في حالتنا هذه القراء ـ الذين يقررون ما هو تراجيدي. شخصية إبليس ومعنى ومغزى قصته سوف يتحدد مصيرهما طبقا لاستجابات القراء، وهي لماذا أصبح اعتبار طبيعة السرد ومشروع القراءة حاسما جدا في التوصل لفهم أوضح لإبليس.

السرد

المسألة الثانية التي تتطلب وزنها بعناية تتعلق بطبيعة السرد والقص. ما نعنيه هنا بالسرد والقص يعني بالضرورة التحدث عن سرد القصة. ممارسة سرد الحكايات يشير إلى عنصر من الخيال في هذا الفن. قاوم الإسلام بوجه عام فكرة الخيال والأدب القصصي. فقد اعتبرا بمثابة ابتداع في العقيدة (بدعة) واعتبر الابتداع أو البدعة ضلال وكفر. وعلى ذلك كان ينظر للإبداع في الأدب بريبة وتشكك[١]. ولكن كما استنتج «ستيفان ليدر» وآخرون، فإن الجانب الخيالي في التأريخ الإسلامي يمكن رصده بوضوح. ويمكن للمرء أن يرصد ذلك من زاويتين. زاوية تعد تأريخية بحتة، والتي ترصد أن كتابة التاريخ الإسلامي يميل لأن يكون نمطيا جدا ومخطط له ومبرمج، أي يتصف بمحدودية المجاز والاستعارة، وأنه دون في الغالب دون مصادر موثوقة يعتد بها وقوية الإسناد[٢]. النقد الأهم من وجهة نظرنا، هو أن فعل رواية وسرد قصة يتطلب اختيارات من الأفعال، والمضمون،

---

(١) أنظر ليدر، «مهاهدات»، ٣٤، أنظر أيضا فون جرينبوم، «إسلام القرون الوسطى»، ٢٨٧.

(٢) همفري، «الأسطورة القرآنية»، ٢٧١ ـ ٢٩٠. أنظر أيضا دوري، «الكتابة التاريخية»، وخالدي، «الفكر التاريخي»، نوث، «العادات والتقاليد التاريخية»، ووالدمان، «السرد التاريخي».

والتفسيرات التي تقدم وتشكل بالضرورة والحتم إبداعا في نشاط أو فعل السرد[1]. اعتمد «ليدر» على توسع «وولفجانج آيزر» المفيد عن المقارنة النمطية بين الحقيقي والمتخيل مقابل ثلاثية الحقيقي، والخيالي، والمتخيل. الخيالي هو مكان التقاء الحقيقي والمتخيل. والمثال على ذلك الحكاية الرمزية، قصة متخيلة تستخدم لوصف الحقيقي الواقعي. مثال آخر، هو ذلك المثال الذي يستكشف العمق الذي استخدمه آيزر، وهو بناء فلسفي يقوم فيه المفكر بتصميم أنماط تخيلية من المنطق والفكر لوصف طبيعة الواقعي والحقيقي.

هذا التوكيد على الطبيعة التخيلية للسرد تم التوصل إليها عبر التطور المعقد والمركب للفكر عن طبيعة اللغة، والتفسير، بل وحتى عبر عملية التفكير ذاتها، بادئا ربما بـ «فريدريك نيتشه»، أو بـ «مارتن هيدجر» الذي يذهب بآرائه عكس وضد وجود معرفة تاريخية موضوعية. المفسرون والمفسر مشروطان بالتماثل بموضعهما الزمني والمكاني، واللغة هي الوسيلة التي يسعى من خلالها الأفراد، مشروطين ومحكومين بمكانهم من التاريخ، لفهم الحاضر والمستقبل. ويضيف تلميذ هيدجر، «هانز ـ جورج جادامر»، أن اللغة في حد ذاتها تشكل وتصيغ التفكير، في أنها تجعل منه ممكنا كما تحد من احتمالاته. فالعالم لغوي بطبيعته. أما «جادامر» فهو لا يؤمن بأن اللغة تحد من الفكر على الإطلاق، إلا أن الأصح من وجهة نظره أن اللغة تعد عاملا وسيطا في التواصل والتوافق في هذا العالم، أي التفاعل بين البشر، وتحدد العلاقة بين البشر والوجود.

وكوسيلة للتعبير، يصف الراوي أو يعكس فكره بطريقتين أو وسيلتين. الأولى، أنها تمثل نشاط البشر في الحياة، أو أنها تفسير

---

(١) وايت، «مدارات الحديث».

للحياة البشرية في هذا العالم. وبتطبيق ذلك، فإن اللغة تعكس خبراتنا وتجاربنا الموضوعية، حيث إننا نحيا حياتنا قصصيا، نتيجة لتراتب الأحداث التي نفسرها فيما مضى في الذاكرة وفيما يلي مقدما ومسبقا. وفي هذا المعنى والصدد، فإن المقصوص والمسرود الذي يوجه الخطاب في العموم للأنثروبولوجيا الدينية، بما فيها بالطبع، أنثروبولوجيا الشر. والثانية، في فعل القراءة، حيث يقوم القارئ بمواجهة ما يعرضه السارد والراوي ـ كلا من القارئ والسارد قد شكلهما التاريخ الذي يدركانه، والتجارب والخبرات، ونصوص أخرى، وبتركيب اللغة ذاتها ـ ينخرط القارئ في عملية حوارية. ويصف «جادامر» تلك العملية كما يلي:

> حينما يريد امرؤ ما فهم نص، فإنه يكون إسقاطا. هو يسقط أمامه معنى للكل بمجرد ما يتضح المعنى الأولي. مثل تلك الحميمية تحدث فقط لأن المرء بدأ بالفعل عملية القراءة مع توقعات ذهنية معينة لديه لمعنى محدد لما يقرأ.
>
> وفي حالة استنباط ذلك المعنى الأولي ـ الذي يراجع باستمرار بقدر ما تتولد مزيد من الاختراقات إلى المعنى ـ يكون القارئ فهما لما هو كائن في النص[1].

يعد «وولفجانج آيزر» ممثلا لمدرسة «كونستانز» (ومركزها جامعة كونستانز في ألمانيا) التي طورت «جماليات الإدراك»، وهي رؤية جديدة للبؤرة النقدية تجاه القارئ بصفته بان ومشيد لمعنى أو معاني النصوص. هذا التناول ـ وهو ليس نظرية موحدة ـ رفض الشكلية التكوينية والنظرية النقدية الجديدة، وكلاهما أكد على أن بناء ومواصفات النص ذاته هما اللذان يحددان المعنى. وسوف نعود

(١) جادامر، «الحقيقة والمنهج»، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

لتحليل تناول منهج «آيزر» على وجه التخصيص في الصفحات القادمة.

يؤكد ممثل آخر لهذه المدرسة، هو «هانز روبرت جوس»، على أن تاريخا طويلا من الاستجابة والتحليل، اللذان يعكسان مختلف التوجهات والمضامين التاريخية، تؤثران على معنى النص. في أي وقت أو مرحلة معينة، يتشكل القراء عن طريق «أفق من التوقعات»، وهي عقلية تتشكل بأحداث ذلك الوقت وتلك المرحلة، والأدب الآخر المعاصر، أو ثقافة القارئ، والنظريات النقدية المتعلقة بالشكل والنمط لتلك المرحلة. وبتغير الزمان والمكان، يتغير بالمثل أفق التوقعات.

في بناء «آيزر» النقدي، تعد ذخيرة القارئ هي ما يعتد به وما يعول عليه. تناول «آيزر» ينقل أيضا الانتباه من النص إلى متلقي النص، أي للقارئ. ويكتسب هذا مغزى خاصا في هذه الحالة لأنه كما عرفنا مما سبق، أن أحد جوانب طبيعة التراجيديا تتضمن استجابة القارئ/ الحضور.

أكثر المؤيدين تعصبا في نقد استجابة ـ القارئ هو «ستانلي فيش». يذهب فيش إلى القول بأن المصدر النهائي للمعنى ليس موجودا في النص بل في المجتمعات المفسرة التي تشكل السلوك والأسلوب والمضمون الذي تفهم منه الكلمة أو الجملة. وعلى الرغم من أن النصوص قد تكون ثابتة وراسخة ومستقرة، أي إن الكلمات المطبوعة على سبيل المثال لمسرحية شكسبير «روميو وجولييت» هي ذاتها حتى اليوم كما كانت عليه من مئات الأعوام (ليس هذا بالضرورة)، فإن معنى النص هو حصيلة المضمون المعاصر في العصر الذي يقرأ فيه النص ـ أي المعاني الحالية للكلمات، والإلمام والتآلف مع أساليب الكتابة، وسمعة شكسبير، سياسات واجتماعيات عصرنا، ومجموعة كبيرة من العناصر الأخرى. وهذا المضمون له علاقة بالقارئ، لا

بالنص ذاته. ومن وجهة نظر «فيش»، فإن القارئ هو من يصنع المعنى. النص ذاته لا يعني إلا القليل، «موضوعية النص ليست إلا توهما، علاوة على ذلك، فإنه توهم خطير لأنه مقنع ماديا. التوهم هو أحد عناصر الكفاية الذاتية والاكتمال»[1]. وفي موضع آخر يفصل «فيش» ذلك ببراعة ودقة أكبر مسجلا:

[المعاني] لا توجد ببراءة في العالم، فهي بذاتها تتكون نتيجة فعل تفسيري.

والحقائق التي يشير إليها المرء ما زالت موجودة هناك (بمعنى لا يكون مواساة للموضوعي) ولكن فقط كنتاج مترتب على نمط ونموذج تفسيري (فهي من صنع الإنسان) الذي يستدعيها إلى الوجود ويبث فيها حياة. وهكذا تعكس العلاقة بين التفسير والنص:

الاستراتيجيات التفسيرية لا توضع موضع التنفيذ بعد القراءة، فهي شكل وهيئة القراءة، ولأنها شكل وهيئة القراءة، فإنها تعطي النصوص هيئاتها وأشكالها، وتجعل النصوص تنبثق منها، على عكس ما يفترض عادة[2].

هكذا يذهب رأي «ستانلي فيش». أما في نظرية «آيزر» الأكثر توازنا، فنجد أن التركيز ينصب على كل من والقارئ والنص معا. القارئ يفسر، ولكن النص يشكل ويرشد ويوجه ذلك التفسير عبر ائتلاف من خطة محددة وحالات. والنتيجة استجابة جمالية أو تحقق، وهو تحقق فردي لكل قارئ، ولكنه مشروط بالنص العام.

ومن المفيد هنا أن نفصل ونميز بين النص والعمل الأدبي. فالعمل الأدبي له بعدان ـ قطبان. فالمؤلف الذي يكتب نصا إنما يمثل

---

(١) فيش، «الثقافة في القارئ»، ٨٢.

(٢) فيش، «النص»، ١٣.

القطب الفني. القطب الجمالي هو استقبال القارئ وتحقق النص ولكنه لا ينحصر على ذلك النص المعين[١]. فالقارئ يجلب لمواجهة النص حشدا من العناصر الأخرى، كلها جميعا أصبحت جانبا من جوانب الاستجابة للنص، وخلق المعنى ودلالته. وبهذه الطريقة فإن العمل الأدبي، نتاج كل من القطب الفني والقطب الجمالي، وهو عمل تخيلي وافتراضي.

وهكذا، القرآن موجود كنص مكتوب أو ربما كنص محفوظ في الذاكرة. وحين يتلى مجودا، يصبح شيئا آخر. التلاوة الخاصة لمن يتلوه تضيف طبقة تفسيرية. وبعيدا عن أي تلاوة معينة فإن التلاوات الممكنة أو المحتملة تمثل تفسيرات غير مختارة. فضلا عن ذلك، التقديم والعرض له طبيعة افتراضية لأنه بمجرد أن يتلى بصوت مسموع، فإنه يختفي وينتقل للذاكرة، ثم تشكله الذاكرة بالتلاوة والنطق الذي يليه، بالتفكير والفكر، وكذلك بتداعي المعاني. انه ذلك التلقي والتفسير الديناميكي من جانب المستمع الذي يجعل منه قرآنا في تلك اللحظة. مدى التفسير محدود بكل من النص ذاته، وهو محدد سلفا، وبقواعد التجويد التي لا تسمح بأي تلاوة أن تكون ممكنة، ولكنها تخدم في تأسيس أشكال مقبولة من التلاوة[٢]. وحتى في رحاب تلك القيود، فإن العمل الأدبي في القرآن، بالشروط والمصطلحات «الآيزيرية»، يصبح شيئا مختلفا عن النص ذاته، بل يتجاوزه.

القطب الفني، انتاج النص ذاته، يحتوي على ترتيب ونسق ونظام من الأدوات والمواصفات البنائية ـ من استعارات ومجاز، وتطور

---

(١) آيزر، «عملية القراءة»، ٢٠ ـ ٢١.

(٢) نيلسن، «التلاوة»، ١٤ ـ ١٨، راسموسن، «النساء»، ٧٤ ـ ١٢٤.

شخصية، وأنماط وأساليب شعرية، ومقابلات وتظابقات (وجناس وغيرها)، ولغة تضمينية، إلخ ـ فحصها الشكلانيون والنقاد الجدد في بدايات القرن العشرين بتعمق. ووراء ذلك، فللنص القرآني كخلفية له ذخيرة وافرة من الإشارات والتلميحات والعلاقات بالثقافات السابقة عليه وبالثقافة المكية والمدينية المحيطة. وهكذا يضم القرآن كذخيرة معرفية النصوص المقدسة السابقة والتي يشير إليها إشارات مباشرة وصريحة (كما يضم نصوصا لا يشير إليها)، البيئة العربية التي شكلت اللغة والثقافة العربية للنبي محمد، والمضامين والسياقات التاريخية الخاصة والمحددة التي أعلنت فيها كتنزيل من لدن الله.

تلك الذخائر تعطي بعض الدلالة لما أطلق عليه «آيزر»: «القارئ الضمني». القارئ هنا ليس القارئ «الفعلي الحقيقي» الحالي، بل هو وصف لما وجده قارئ معين في النص فيما مضى من عصور، وهو ليس أيضا القارئ الافتراضي، أي خلق الناقد. القارئ الضمني هو القارئ الذي يبدو أن تأثيرات النص قد خصصت من أجله. ولكن خصصت وصممت من قبل من؟

في هذا الصدد يورد «آيزر» الوصف التالي:

لو كان علينا طبقا لذلك أن نسعى لفهم التأثيرات التي حدثت والاستجابة المستنبطة والمستخرجة من الأعمال الأدبية، لابد أن نسمح ونتيح وجود القارئ دون أن نحدد سلفا بأي وسيلة شخصيته ولا موقفه ولا وضعه التاريخي. قد نطلق عليه، بحثا عن مصطلح أفضل، القارئ الضمني.

والقارئ الضمني يجسد كل تلك الاستعدادات والميول والقابلية الضرورية للعمل الأدبي ليمارس تأثيراته عليه ـ وهي ميول موضوعة ومتأصلة، لا من قبل واقع خارجي تجريبي، بل من قبل النص ذاته. وبالتالي، فإن القارئ الضمني كمفهوم له جذور متأصلة في بنية

وتركيب النص، فهو كتركيب وبنية لا يمكن التعرف عليه على أنه أي قارئ فعلي وحقيقي.

من المتعارف عليه بوجه عام أن النصوص الأدبية تتحقق وجوديا وفعليا بقراءتها، وهذا بدوره يعني أن النصوص لابد أن تتضمن مسبقا حالات ومواصفات معينة من الإدراك الذي يسمح لمعاني النصوص أن يتم تمثلها في العقل الاستجابي للمتلقي. مفهوم القارئ الضمني طبقا لذلك هو بنية نصية تفترض سلفا استجابة المتلقي بدون تعريفه بالضرورة: هذا المفهوم يركب ويبني سلفا الدور الذي سوف يفترض من قبل كل متلق، ويصدق هذا حتى لو أظهرت النصوص إراديا أنها تتجاهل متلقيها المحتمل أو تستبعده بقصد وتعمد. وهكذا فإن مفهوم القارئ الضمني يشير إلى شبكة من البنى التي تثير الاستجابات، والتي تحث القارئ لأن يدرك ويستوعب النص[1].

لدى القارئ أيضا ذخيرته المعرفية. وهي ذخيرة معرفية تختلف بالطبع من قارئ لآخر. جانب من متانة وصمود وتحمل النص عبر الزمن هو الدرجة التي يمكنه فيها أن يستوعب، أو يخاطب، نوعية عريضة متباينة من ذخائر القراء المعرفية المتفاوتة. لو تطلب القرآن أن تكون بيئة محمد معروفة ومفهومة ضمن الذخيرة المعرفية للبشر، فسوف يبدو أقل جاذبية لأناس آخرين من غير المعاصرين لمحمد ولن يلقى جاذبية من معاصرينا الحاليين من غير العرب. ولكن كل قارئ لديه ذخيرة من التوقعات، والمميزات والمواصفات الثقافية، والوعي الأدبي، والتجربة والخبرة الشخصية في القراءة، وما زال بإمكان القرآن أن يستوعبهم جميعا رغم تفاوت ذخائرهم المعرفية.

في الفصل الخامس سوف نتحرى معنى اسم «جن» الوارد في

---

(١) آيزر، «عملية القراءة»، ٣٤.

سورة الكهف، وهي السورة الوحيدة التي تحتوي على المناسبة الوحيدة التي وصف فيها إبليس بأنه من «الجن». كيف تسنى للمستمعين الأوائل للقرآن أن يفهموا معنى ذلك الاسم أو الإشارة لإبليس بذلك الاسم؟ وما كان مفهوم كلمة «جن» في عقولهم؟ لا يمكننا أن نفترض أن الذخيرة المعرفية التفسيرية للقراء في القرن السابع الميلادي هي ذات الذخيرة المعرفية للقراء المتأخرين الذين جاؤوا من بعدهم.

وعلى عكس الرسم، الذي يكون بكامل حضوره في كل لحظة أمام المشاهد، تبدو عملية القراءة متغيرة عبر الزمن. في كل لحظة ينشأ لدى القارئ توقعات عما سيحدث فيما يلي من قراءته ويراجع في الوقت ذاته توقعاته السابقة، التي أصبحت ذكريات عما حدث فيما مضى. هذه العملية التفاعلية يطلق عليها «آيزر»، «وجهة نظر التجوال التفكيري»[1]. إنها عنصر من عناصر ديناميكية القراءة. آليات النص تتطلب توجيه تلك الحركة ولكنها تستمر وتمضي قدما على أسس القارئ الضمني، لا القارئ الفعلي الحقيقي.

الهيمنة والسيطرة تصبح أعظم كثيرا مع أنواع خاصة من النصوص. «التراكيب البنائية المثيرة للاستجابة» أكثر تعقيدا في نصوص معينة. في القرآن، العناصر الإرشادية والتحذيرية والوعظية تستدعي استجابة، ولكنها ليست الاستجابة التي تتيح مدى واسعا للقارئ. فنطاق التفسير ضيق. تلك الآيات تميل لأن تكون تنبؤا لدى واضعها، كما في الآيات التالية:

﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٤٠ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ

---

(١) المصدر السابق، ١٠٨ ـ ١٢٩.

بِهِۦ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ (سورة البقرة ٤٠ ـ ٤١).

في تلك الآيات يضع النص القارئ في موقف المتلقي السلبي للتعليمات ـ افعل ولا تفعل. هذا التلقي يتطلب عنصرا من التفسير، كما هو معبر عنه في السؤال: كيف أوفيت بعهدي؟ غير أن القارئ يظل خارج إطار النص بصفة الخطاب موجه إليه. هنا القطب الفني موضوع في طرف معاكس ومقابل للقطب الأخلاقي، لا للقطب الجمالي. من الواضح وجود جانب فني في النص، غير أن النص يدعو لوجود استجابة أخلاقية، لا استجابة جمالية. لقد اقتبس «آيزر» عن «روبرت كاليفودا» حول طبيعة جماليات النص، «في نظرنا يكمن الاكتشاف الأعظم في الجماليات العلمية في إدراك حقيقة أن القيمة الجمالية ليست إلا مبدأ خاو، مما ينظم نوعيات فوق ـ جمالية»[1]. وبينما الحديث الوعظي والإرشادي والتحذيري المباشر يملأ المدى القرائي بجلاء ووضوح، فإن السرد الجمالي يؤطر فراغا خاويا يتركه للقارئ لكي يملأه بصور وأخيلة مستمدة من عقل القارئ ذاته ومن تجاربه وخبراته الشخصية.

وحيث يعد ما هو أخلاقي مرتبطا بالمفاهيم الإدراكية، ومع استدعاء قواعد ونظم الأداء السلوكي الصحيح، تصبح الجماليات سابقة للإدراك العقلي، أو مدركة حسيا. تشير كلمة «aesthesis» اليونانية القديمة إلى معنى الإدراك الحسي والفهم، الذي فرق الفيلسوف «كانط» بينه وبين عالم المعرفة وعالم الفعل، وكلا منهما يعتمد على الفهم. «الحدس» أيضا مشتق من فكرة الإدراك الحسي. ويستخدم «إرنست هـ جومبرتش» مصطلح «الوهم والتوهم» لذات الغرض. وكتب عن ذلك:

(١) كاليفودا، «الماركسية»، ٢٩، منقول من آيزر «عملية القراءة»، ٧٠.

ليس خطأ، ولا هو موضوع خداع، بل هو بالأحرى التساؤل عن كيف وماذا نرى. وظيفة الفن هي مساعدتنا على أن نشكل ما نرى، وأن يعيننا على «فهم» الواقع الذي نمارس فيه حياتنا. وبأحداث كثيرة سابقة معقدة ومركبة وتبعات ترتبت عليها، نجد أن إدراك آيزر «للمتخيل» يتوافق مع ذلك الفهم على كثير من الأصعدة[١].

هذه المناقشة وهذا الشرح والتفسير يتضح بجلاء ونحن نتحرى ونستكشف الفرق بين إبليس كشخصية سابقة على ظهور الشيطان (أو إبليس في شكله الشيطاني)، وإبليس في بعده التراجيدي المأساوي ـ أو ما أطلق عليه الشكل الإبليسي. إبليس الشيطاني يقترن بتوجيه الخطاب القرآني التحذيري والوعظي والإرشادي، مع مدى قرائي ـ وهو المدى التفسيري المتاح للقارئ ـ محدود وضيق في آفاقه التفسيرية. أما شخصية إبليس، بأبعادها المأساوية، فإنها أقل تحديدا في النصوص القرآنية ويمكننا القول إنها «مفتوحة لتنوع التفسير» ـ والتي تدعو القارئ بل وتتطلب منه مشاركة أكبر في تكوين المعنى من جانبه. ونجد أنفسنا أحرارا في التجول بين احتمالات التفسير والمعنى الذي سوف يتكون من خلال ذخيرتنا الشخصية المكونة من خبراتنا وتجاربنا. سوف تتاح لنا الفرصة لتفحص ذلك تفصيليا في سياق الآيات القرآنية ذاتها المتعلقة بإبليس.

وجهة نظر التجوال تحفز رغبة لخلق تماسك واتساق وأن نحيل المنظور الفسيفسائي الوزع بين سبع سور قرآنية إلى نوع من الترابط والتركيب المتماسك[٢]. وهي عملية مستديمة لا تتوقف بذات القدر

---

(١) منقولة من كرايجر، «المتخيل»، ١٣٥.

(٢) آيزر، «عملية القراءة»، ١١٣ ـ ١٢٥.

الذي تشكل فيه القراءة عملية مستديمة لا تتوقف. معظم أداء عملية التركيب يعد عمليات خافية غير ظاهرة لأنها لا تنتج عن التفكير الواعي.

تقسم وجهة نظر عملية التجوال النص إلى أحداث منفصلة، غير أن القارئ يحتاج لإجراء عملية التماسك والترابط إلى وصل وإعادة ترتيب الأحداث بقدر ما تتكشف من وجهة نظر القارئ ذاته ـ وهو ما يطلق عليه آيزر «الجشتالت»(*)، فالعنصر الأساسي للتركيب المتماسك الكامن والمستتر هو بناء متخيل. الخيالات التي يبنيها القارئ أو القارئة يتم استلهامها وتحفيزها بالنص أو «بالتراكيب المثيرة للاستجابة» في النص، غير أنهما يتساويان من حيث أنهما نتاجا لذخيرة القارئ المعرفية. الصور والأخيلة، التي تصنع المعاني، نتاج مشترك للنص بأدواته، المتعمد منها من قبل المؤلف وغير المتعمد، والقارئ بأدواته الشخصية الخاصة، الظاهرة والكامنة، والواعية واللاواعية.

التفسير المعياري لإبليس من قبل الكتاب المسلمين الذي سنقوم ببحثه عبارة عن خلق الجشتالت الذي يجمع ويقرن بين الإحالات والإشارات السبع التي تناولت قصة إبليس وجمعها في سرد واحد مجمع متماسك التركيب. هذه الدراسة، على العكس، تعامل كل سرد من الأقاصيص السبع منفصلا عن غيره، حيث إن كل منها بمفرده من الممكن أن يتيح مدى مستقلا من المعاني التي قد تغمض أو تبدو غامضة وتستغلق على الفهم عند دمج القصص السبع عن إبليس معا في سرد واحد مجمع. وأنا أرى أن التفسيرات الصوفية، والأسطورية،

(*) من المدارس الفكرية التي اهتمت بدراسة علم النفس وقوانين الإدراك (المترجم).

والتفسيرات الحديثة عن إبليس التي تنطلق من التفسيرات التقليدية تقوم بذلك لأن القراءات لقصص إبليس المنفردة يمكن لها أن تنتج تفسيرات معاكسة للتفسيرات الناتجة عن تناول القصص مجمعة معا.

عنصر أخير في تلك العملية، وهو مهم على وجه التخصيص لفهم الطريقة التي يدخل بها القارئ إلى النص ليكون معنى، وهو ما يطلق عليه «آيزر» «الفراغ».

المؤلف يختار ما يريد سرده وما يتركه لخيال القارئ. في بعض الأماكن والمواضع من السرد قد تكون التفاصيل باهظة ومفرطة وغزيرة، وفي مواضع أخرى قد تترك السنين والمسافات دون عد ولا ذكر لطولها ولا لآمادها. قد يوصف شخص بالتفصيل، بل حتى قد يذكر الكاتب للقارئ روائح ذلك الشخص وتقييم وتقدير لحدسه، في حين قد لا يذكر حتى اسم شخصية أخرى في القص. الفراغات أو الإحجام عن الذكر هو أحد أدوات السرد المتعمدة والمقصودة التي تدعو، أو حتى تتطلب من القارئ أن يقدم من لدنه ما لم يذكره أو أغفل ذكره من معلومات من مخزونه من الخبرات والتجارب ومصادر تخيله. يشير «آيزر» أيضا إلى «فجوات» كمقابلات غير متعمدة للفراغات. الفجوات في القصة ليست في عيون المؤلف ذات مغزى للعقدة أو الحبكة. غير أن القارئ يملأ الفجوات من خلال عملية تمثل القصة أو الحكاية في عقله. على سبيل المثال، ذكر شجرة يصبح في عقل القارئ شجرة من نوع معين ومحدد، على الرغم من أن نوع الشجرة ليس هاما في سياق القصة أو الحكاية. الفراغات يمكن الرجوع إليها لاحقا في القصة، تماما كما تظهر شخصية القاتل الحقيقي في نهاية قصة مثيرة ولكنها تظل شخصية خافية حتى النهاية.

كلا من الفراغات والفجوات تستدعيان نشاطا من القارئ لكي يملأ تلك الفراغات والفجوات. محتوى الإضافات التي يضيفها

القارئ يتكون ويتشكل من ذخيرة القارئ ذاته المعرفية. كل قراءة تختلف عن غيرها من قراءات. ومعنى ومغزى الحكاية أيضا يختلف، حيث إن المعنى يتكون ويتشكل بقدر الفجوات والفراغات الموجودة بالنص ـ كل ما هو غائب ـ بقدر ما يتشكل أيضا بالنص ذاته.

ليست الفجوات والفراغات فقط التي تشكل أدوات للنص ولكن النفي أيضا يظهر كأداة من أدوات القص، حيث ما قد نتوقع أن يكون صحيحا يتم نفيه. وقد ترفض معاييرنا وقد تنتهك قيمنا. وقد نتبين أن ما نعتقده ونؤمن به ليس إلا زيفا وغير صحيح، وما نفهمه على أنه زائف قد نتبين أنه صحيح.

ولكي نشارك في عملية القراءة فإن الأمر يتطلب منا قبول معايير القصة أو الحكاية وأن نساير منطق وسياق القصة. وهكذا، وعلى الرغم من أننا قد لا نؤمن بوجود الجن، فلأجل غرض القصة علينا أن ندخل في عالم حيث لا يوجد جن فقط بل جن يتلو القرآن على بعضه بعضا (سورة الجن، ١ ـ ١٣). قد يحتاج القارئ أيضا أن يتخيل لا فقط ما هو بين عناصر القصة ولكن أيضا ما يكمن خلف القصة ـ أي الواقع الذي يشكل خلفيتها الخاصة.

القوة الانتقالية للقراءة تكمن في النشاط المتعدد الأوجه من الاستجابات للفراغات، والفجوات، والنفي. والقارئ لا يعتمد فقط على ذخيرته الخاصة ليساهم ويشارك في إجراء عملية التماسك في القصة، بل أيضا يسقط ويلغي افتراضات معينة مسبقة، وتوقعات، وخبرات وتجارب، لقبول المواصفات والشروط التي يضعها النص. باختصار، القارئ يلغي ذاته ويصبح شخصا أو شيئا آخر. العالم المعروف للقارئ يستسلم ليدخل عالما جديدا مؤطر بالنص وأدواته. وبالسماح للقارئ أن يقحم ذخيرته المعرفية معروفة في الفراغات والفجوات، وبذلك يصبح النص جذابا ومغريا. وبالطلب من القراء أن

يتخلوا عن بعض عناصر ذخيرتهم المعرفية، مع تزويدهم ببدائل (أو عدم تزويدهم) عبر بنية النص وتراكيبه، يصبح العمل الأدبي تحويليا.

الخلاصة

لو كان إبليس بالضرورة ـ في كل من القرآن وربما بسبب القرآن في نصوص أخرى مترتبة عليه ـ شخصية سردية، ولو كان السرد بطبيعته المحضة يضم القارئ في تركيب وبناء معنى الحكاية، إذن نجد أنفسنا في مواجهة، على الأقل في جزء من القرآن، مع تفسير وتعليل مختلف جدا للنصوص القرآنية.

لو كان إبليس بالضرورة ـ في كل من القرآن وربما بسبب القرآن في النصوص التي ترتبت عليه ـ شخصية مأساوية، ولو كانت المأساة ذاتها بطبيعتها وتعريفها تظهر جوانب بطولية، وكرامة وفخار وشرف، وبطريقة ما يعد شخصية موضع إعجاب، التي باسم الحب أو العدل، تطالب النظام الإلهي أن يرعوي، فإننا نجد أنفسنا مواجهين بمفهوم ديني للشر مختلف كليا عن ثنائية التعارض البسيط بين الخير والشر. خلاصة حكمة المسلم في المجمل العام، واضحة جدا وقوية في بساطتها في أنه مجتمع يميز ببصيرة ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1] ـ مواجه من إبليس الذي يعد الصواب والخطأ إن لم يكن مشوشا جدا، فإنه على الأقل معقد ومركب.

وتتفاوت الروايات السبع عن قصة إبليس في القرآن تفاوتا طفيفا في ذكر أصول القصة. وحين يتم تحليلها بدقة باستخدام أدوات تحليل أدبية للنصوص، تبدو تلك التفاوتات بين القصص كبيرة وجسيمة، وتثير استجابات مختلفة لدى القراء. تفاوت المعنى ليس فقط مهما

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

ومثيرا من وجهة نظر السرديات وحدها، فهي من الجانب الديني أيضا تترتب عليها تبعات. ولا يمكن هنا الفصل ما بين الأدبي والديني. حين نتحدث عن معاني مختلفة تنتج من بنى وتراكيب أدبية مختلفة للقصة، أو من مدى مختلف من التفسير، فإننا نتحدث عن مفاهيم دينية متفاوتة عن طبيعة الشر. ففي حين سيذهب بعض المفسرين إلى القول إن التراجيديا مفقودة في التراث الإسلامي وغير موجودة ولا معترف بها في الإسلام، فإن قراءتنا لإحالات وإشارات خاصة عن قصة إبليس تدل على أن التراجيديا موجودة ومتوفرة وحاضرة فعلا ـ حاضرة في القرآن، لا أقل من ذلك، وبالتالي توجد التراجيديا ضمن نطاق المؤشرات والمقاييس الإسلامية الدينية.

تتطلب التراجيديا وجود السرد لتكشف عن الأبعاد المبهمة الضبابية والمعتمة للخبرات والتجارب الإنسانية عبر الزمن. ويزيح إبليس الغطاء عن تلك الضبابية وذلك الإبهام. ففي تعددية حضوره وتمثله في القرآن، فإنه يمثل للقارئ مقياسا للنضال البشري للتمييز بين المعروف (الفضائل) ـ وهو سلوك معترف به ومعروف مما يتوافق عليه على أنه الصائب والصحيح ـ وبين المنكر (الشرور والزيف) ـ أي ارتكاب ما هو متعارف عليه من آثام.

وبالمقارنة بوضوح الشيطان، فإن إبليس يكشف ويعري ما يعرفه كل البشر: أي انه بينما تود كل النصوص الدينية أن تطرح أسئلة عن الأخلاق والاختيارات الأخلاقية التي تواجه البشر الفانين يوميا كتناقضات ثنائية متعارضة، فإن التجربة والخبرة تعلم وتعرف مدى الحيرة والغموض والالتباس الذي يحيط بكثير من الاختيارات البشرية. نحن لا نعيش في عالم الشيطان الذي يبدو فيه الخير والشر واضحين ومتميزين بجلاء ومتعارضين كما يبدوان في عالم إبليس الذي يضم الشر فيه أكثر من مجرد ظلال من الخير، والخير مظلل

وملون، إن لم يكن محملا بأبعاد داكنة معتمة. القرآن يعلم ذلك ويدركه ويظهر ذلك في حكاياته السبع عن إبليس. وبافتراض أن الأنثروبولوجيا تعكس الدين، فما نستنتجه عن طبيعة الخير والشر في العالم ينطق بقدر كبير عن طبيعة الله.

في هذا الفصل بحثنا واستكشفنا الطبيعة العامة للسرد كنوع أدبي خاص يفرض متطلباته الخاصة على القارئ. في الفصل التالي نتساءل إن كان القرآن ذاته سوف يتيح مثل ذلك الفهم للسرد وفعل القراءة/ الاستماع كما عرضناه في هذا الفصل. كيف يمكن للمرء أن يساند ـ إما بأدلة القرآن الخاصة الداخلية، أو عدا ذلك، على أسس من فهم المسلم للقرآن ـ مقاربة استجابة القارئ للنص القرآني؟

الفصل الثاني

علوم التفسير

تتضمن مفاهيم عوام المسلمين أن القرآن كلام الله حرفيا، وسوف نعمل في هذه الدراسة في نطاق تلك المفاهيم ولن نحيد عنها، أو على الأقل، لن ننحيها جانبا[(١)].

سوف تطور هذه الدراسة وسيلة تحليل للسرد سوف تستوعب، بل وربما حتى توسع، فهما لقصص إبليس كنصوص دينية مقدسة. وقد يقدم المرء سؤالا على النحو التالي: لماذا يقدم الله قصة إبليس بتلك الطرق الخاصة المعينة كما وردت في القرآن؟ أو ربما على نحو أفضل بما أننا نسأل بأداة الاستفهام «لماذا» عن الله وهو سؤال لا يعدو كونه إدعاءً أو طموحا، لذلك يمكن للمرء أن يطرح السؤال على هذا النحو: ما الذي بإمكاننا عمله إزاء الطريقة المعينة والمحددة التي ذكرت بها قصص إبليس ـ التي قصت في سورة وتكرر قصها في ست سور أخرى ـ في القرآن؟

---

(١) قدم ويليام جراهام مناقشة فعالة في مقاربة عامة للقرآن والتي أظهرت احتراما لكل من التقاليد الدراسية الأكاديمية الغربية والإسلامية على حد سواء. وهو يذهب إلى أن الدراسات يجب أن تعترف بحقيقة المعتقد الإسلامي وتظهر تواضعها حول المحدودية السببية والدراسة التاريخية. وقد أطلق على تلك الدعوة «الدراسة الإنسانية». ارجع إلى جراهام، «أولئك الدارسون»، ٩ ـ ٢٩.

هل يخلق سرد القصة معاني كامنة خلف الأخلاقيات البسيطة المباشرة للحكاية مثل ـ «لا تعصَ الله» ـ من خلال طريقة سردها وأسلوبها القصي وفي أكثر من رواية، والتي تظهر وكأنها تشجع البشر الفانين على أن يفهموا السرد وأن ينصتوا لمزيد من القصص؟ للاستمرار في معالجة المشكلة، كيف يمكن إذن للمرء أن يفهم القصص التي تلت تنزيل القرآن عن شخصية إبليس، بعد أن تلقى البشر تلك الدعوة فعلا؟

وحيث إن إبليس بذاته شخصية قرآنية بصفة جوهرية، مع عدم وجود مصدر سابق على القرآن[1]، فإن كل حكاية عن إبليس تشكل على نحو ما تعليقا على القرآن حيث تتناول الحكاية القصة الأولية القرآنية وبنمط أدبي حقيقي، يتوسع الكاتب ويتمدد عليها في رؤى مختلفة.

ولكن كيف يصح ذلك؟ على أي مغزى يأتي ذلك التفسير؟ ما المبدأ التفسيري الذي ينظم ذلك؟ هل القصص التي جمعها «أون» من كتب الصوفيين تروي لنا فقط عن الصوفيين، أم إنهم فسروا القصة القرآنية عن إبليس، ومن ثم، فسروا القرآن؟

تفاسير القرآن ـ ضمن المعايير التقليدية للطبري، والزمخشري، والبيضاوي، وابن كثير، والقرطبي، ومن تلاهم من المعاصرين المحدثين، مثل البصراوي، والطباطبائي، وسيد قطب، ورشيد رضا، وغيرهم ـ في الأغلب لا يتناولون إبليس بصفته شخصية روائية. بعض

(١) كما ذكرنا في الفصل السابق، فإن قصة ذلك الذي يرفض السجود لآدم موجودة في عديد من النصوص السابقة على نزول القرآن، مثل نص «حياة آدم وحواء» وإنجيل بارثلوميو، ولكن لا يوجد في أي من تلك النصوص شخصية تدعى إبليس منفصلة عن شخصية الشيطان.

المفسرين، مثل الطبري وابن كثير على وجه التحديد، يولون بعض الاهتمام للإسرائيليات (وهي القصص المستمدة من المصادر الدينية اليهودية والمسيحية) ولكن ليس للطبيعة القصصية للسرد القرآني ذاته. تواريخ الطبري، وابن كثير، والدياربكري، وأيضا أدب قصص الأنبياء، تضاف كلها أيضا لبند قصص إبليس. فهل تعد تلك الأعمال تفسيرات؟ لو امتد خط رابط بين سرد القصص القرآنية إلى سرد القصص التي كتبت بعد أو فيما تلا تنزيل القرآن، وكلها تتعلق أو مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بقصة قرآنية بالضرورة، إذن لأي مدى تكون تفاصيل القصة فاعلة كتفسير أو كاكتشاف لمعنى قرآني ـ لا بالكاد بأي معنى ولكن بمعنى قرآني؟ وبطريقة أخرى، متى يسرد الله القصص، ثم يوسع البشر من مجال ومدى تلك القصص، هل يعد ذلك تفسيرا مشروعا؟ وهل هي بمعنى ما وطريقة ما، من الشريعة الدينية؟

سوف توسع هذه الدراسة من تلك التساؤلات إلى أوسع مدى يمكن مدها إليه حتى إلى ما يتجاوز السرد الصوفي والأساطير المبكرة وصولا لإنجازات المعاصرة الحديثة الأربعة: رسالة من الشرق لمحمد إقبال، وبراءة إبليس (الاسم الأصلي للقصة باللغة العربية هو جنات وإبليس) لنوال السعداوي، وأبناء الجبلاوي (الاسم الأصلي للرواية في اللغة العربية هو أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ، والشهيد، وهي قصة قصيرة لتوفيق الحكيم.

هل تكون تلك الأعمال أيضا مما يمكن أن يطلق عليها «تفسير» للقرآن عن طريق قوة سعيهم لتكشف وتفحص معاني السرد القرآني من خلال تفسيرات أدبية مستمدة من النص القرآني ذاته؟

القرآن نصاً أدبياً

في السنين الحالية، بدأ الاهتمام يتركز أكثر على الصفة الشخصية الأدبية للقرآن والقصص التي يضمها. علينا فقط أن نشير إلى الكتب الأخيرة التي حررها عيسى أبو العطا[١]، وستيفن ليدر[٢]، وستيفن وايلد[٣]، والمقالات الكثيرة هنا وهناك التي كتبتها أنجيليكا نيوويرث[٤]، وأوري روبن[٥]، وآخرون. وما يعد علامة قوية في هذا الشأن العمل الذي كتبه «أنتوني هـ. جونز»، الذي احتفي به مؤخرا في «فيستشرفت» من قبل ر بيتر ريدل» و«توني ستريت»[٦].

في عام ١٩٩٣، تحدث جونز بوجه عام عن الصفة الأدبية للقرآن، مقترحا أن رؤية القرآن على ضوء جانبه الأدبي قد يزودنا بقاعدة وأرض خصبة لتفاهم مشترك بين المسلمين والمسيحيين. قال:

مركزية ومحورية السرد القصصي في القرآن يتم في الغالب تخطيها وتجاوزها من قبل دارسي القرآن من غير المسلمين، بل وحتى من قبل العرب المسلمين ذاتهم، ويرجع ذلك لذات الأسباب تجعل من القرآن ذاته أقل جاذبية لهم: من جانب بسبب الترتيب الداخلي

---

(١) طبعة بوللاتا، «البنى الأدبية».

(٢) ليدر، «سرد القصة».

(٣) وايلد، «القرآن بوصفه نصاً».

(٤) نيوويرث، «نص التلاوة»، ١٩٤ ـ ٢٢٩، ومثله «مناقشة العدالة (الجزء الأول)»، ٢٥ ـ ٤١، ومثله «مناقشة العدالة (الجزء الثاني)»، ١ ـ ١٨، ومثله «البناء الأدبي للقرآن»، ٢٨٨ ـ ٤٢٠، ومثله «الإحالة والتناص»، ١٤٣ ـ ١٧٢.

(٥) روبين، «عين الرائي».

(٦) ريدل وستريت «الإسلام: مقالات عن النص القرآني». ومن ضمن المقالات الكبيرة الأخرى التي كتبها أنتوني ه. جونز عن الجوانب القصصية في القرآن، ارجع إلى ما يلي: «السرد، والتناص والتلميحات والإشارات في التصوير القرآني لقصة أيوب».

للكتاب القرآني المقدس، ومن جانب آخر بسبب الجانب البلاغي الشديد للغة القرآن، ومن جانب ثالث بسبب المخيلة الأدبية لأولئك الذين يعيشون على التقاليد الأوروبية ويهيمن عليهم إلى أبعد مدى الشكل التوراتي لتلك القصص[1].

وقد يبدو هذا التقييم قاسيا بعض الشيء كما يقر بذلك جونز ذاته في موضع آخر. أسلوب القرآن في سرد القصص أسلوب موجز ويأتي السرد في مرتبة لاحقة وتالية لهدفه وغرضه الأكبر الوعظي والإرشادي والتحذيري. ويؤكد «فريد دونر» على أن:

الشخصيات التي يقدمها السرد القرآني شخصيات ممسوحة وأحادية الأبعاد، لأن تركيزه على الفضائل والأخلاق شديد جدا. الحكم الوحيد على الشخص الذي يهم من وجهة نظر النص القرآني هو إن كان خيرا أم شريرا، وأغلب الشخصيات المقدمة في السرد القرآني تصنف مباشرة في جانب واحد منهما في نطاق ذلك التقسيم الثنائي الأعم. وفي الأغلب العام، تصور لنا النصوص «أنماطا مثالية»، دون افتراض أن الشخصية الفردية قد تكون خليطا من الخير والشر يتصارعان في توتر دائم. فضلا عن ذلك، لا تنقل النصوص ما يفيد بأن التوتر ذاته، كونه بشريا بشكل فريد، يثير اهتماما خاصا. أي إنه لا يوجد اهتمام خاص بالنضال الأخلاقي البشري في حد ذاته، بل الاهتمام بحاصله ونتيجته فقط. ومن ثم لا يجد المرء في القرآن تقديرا وتعاطفا مع الخاطئ والمذنب والآثم والعاصي كفرد خضع واستسلم وأذعن، ضد أفضل مصالحه الشخصية على المدى البعيد، لكل الدوافع والنزوات البشرية جدا وهو يواجه المغريات الطاغية، على الرغم

(١) جونز، «أرضية مشتركة». ١٩٣ ـ ٢٠٩.

من المجهودات الباسلة والشجاعة التي يبذلها لمقاومة الإغراء. بالأحرى، يصور القرآن البشر ويقدمهم باستقطاب صارم إما كأخيار أو أشرار[1].

وهذا الرأي قاس أيضا ومفرط في صرامته، ولكن كما أوضح جونز، حين توضع القصص القرآنية معا وتقارن بالقصص الأكثر تفصيلا وإسهابا والأكثر شرحا في كتاب التناخ اليهودي، تبدو أكثر إبهاما وأشد فقرا في التفاصيل. غير أن المقارنة تعد ظالمة وغير عادلة كما تذكرنا بذلك «ماريلين والدمان». تؤكد ماريلين أنه بينما المقارنة بين القصص (وهي في هذه الحالة المقارنة الشهيرة بين قصة يوسف في القرآن وفي التوراة) تعد ملائمة وحيوية، في الغالب الأعم يسود الافتراض بأن الرواية التوراتية هي الرواية الأصل وما عداها من روايات، بما فيها الرواية القرآنية، لابد أن يحكم عليها طبقا لذلك القياس المعياري، أي بمقارنتها ومضاهاتها بالنسخة الأصل التوراتية[2]. وعلى الرغم من أن القرآن يقر بوجود إحالات أخرى سابقة، ولا يهتم كثيرا بإثبات تفرده. موضوع التفرد ليس ما يهمنا، كما أننا لسنا بحاجة لتقييم الصفة الأدبية وقيمة القرآن بمقارنته بالتوراة أو أي نص آخر. القرآن له صفاته ومواصفاته الخاصة به والتي سوف نبذل أقصى طاقة لنوضحها ونجلوها. ويقدم جونز وصفا عاما لتلك المواصفات الأدبية كما يلي:

قصص القرآن تقدم في تتابع ونسق معين من المشاهد الحية، مكثفة وتمور بالتوتر، وتقدم من خلال حوار درامي. العلاقة بين تلك المشاهد توجب الاستنباط واستخلاص المعاني والاستنتاج، وقد يبدو

---

(١) دونر، «الأصول الإسلامية».

(٢) والدمان، «مقاربات جديدة»، ١ ـ ١٦.

أن هناك فجوات أو فترات صمت وسكون على المستمع أن يملأ الفجوات ومناطق الصمت من خياله وذهنه، والأحداث التي تكون وتشكل دوافعا للحركة في القصة يشار إليها تلميحا وبالإشارة، والحوار في الغالب مبتسر ومختصر، ونادرا ما تستخدم الأسماء للتعرف على الشخصية الدرامية محور الموضوع في أي قصة[1].

مع مثل تلك التحديات، لا عجب أن دونر وآخرين يجدون أن السرد القرآني مسطح. غير أن ذلك الوصف المختصر الذي قدمه جونز يستدعي تناوله بمنهج «آيزر» الذي أجملناه في الفصل الأول: وهو حاجة القارئ للاستنباط واستنتاج واستخلاص العلاقات، وأن يملأ الفجوات والوقفات الصامتة من مخيلته، لاختبار مدى التفسير، وأن يباشر بنفسه العناوين الفرعية من فنون السرد. وسوف نحتاج على أي حال لأن نكون أكثر تحديدا عن الوسائل التي تساعد بها طرق تحليل استجابات القارئ، وكيف يمكن تطبيقها بطريقة مشروعة وصحيحة في تفسير القرآن.

ذخيرة القرآن المعرفية

يدعي «دونر» أن القصص القرآنية تأتي في المرتبة الثانية بعد الغرض الأصلي الإرشادي والوعظي والتحذيري للقرآن. يفترض القرآن أن قصص الماضي ـ أي قصص موسى، وإبراهيم، ويوسف، وغيرها ـ ليست إلا تأكيدات مهمة في سياق البرهنة على صدق الرسالة الإسلامية. وعلى ضوء تلك القصص المبكرة، يمكن للقرآن أن يؤكد أن دعوته ليست جديدة كليا، وربما ليست جديدة على الإطلاق فيما يتعلق بمادته ولكنها جديدة في الشكل على المتلقي.

---

(١) جونز، «أرضية مشتركة»، ٢٤.

بعض القصص، مثل قصة يوسف في سورة يوسف، تتطلب أيضا الانتباه والوعي بسابقاتها التوراتية لفهم بعض التفاصيل والمصادر والإشارات[1] السابقة على الإسلام. ويفترض أن المتلقين، وهم بصفة أولية من العرب، على دراية ومعرفة بالقصة الأصلية. وتقدم صيغة: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾ قصة موسى في سورة طه (٢٠: ٩) مما يعني افتراض أن تلك القصة قد ترامت إلى أسماع العرب، أو أنها كانت في سياق ذخيرة معارفهم، وأنه من المهم لتلك القصة أن تكون قد وصلت لمتلقي القرآن من قبل تنزيله. قصة موسى إذن كانت بعض من الذخيرة المعرفية المتوقعة لمجتمع المستمعين / القراء، أو ما اصطلحنا على تسميته القارئ الضمني.

كان الكفار موضع انتقاد دائم لتخلفهم عن استيعاب القصص التي ورثوها عن الأسلاف وتغاضيهم عنها بصفتها كما يدعون من ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾، (ارجع إلى سورة الأنعام آية: ٢٥، وسورة الأنفال آية: ٣١، وسورة النحل آية ٢٤، وسورة المؤمنون آية: ٨٣، وسورة الفرقان آية: ٥، وسورة النمل: آية ٦٨، وسورة الأحقاف: آية ١٧، وسورة القلم: آية ١٥، وسورة المطففين: آية ١٣).

في سورة الفرقان (٥: ٢٥)، يتهم الكفار محمدا بأنه حصل على تدوينات لتلك القصص، ويوضح ذلك الاتهام أن القصص في القرآن هي المرجعية، على الرغم من أنها لم تكن بالضرورة مجموعة شاملة ووافية لكل أساطير الأولين. في عديد من سور القرآن تتعلق القصص بإحياء الموتى وبعثهم من جديد عند نهاية العالم (سورة النمل، آية: ٦٨، وسورة الإسراء، آية: ٤٦، وسورة القلم: آية ١٥، وسورة المطففين: آية ١٣). وليس من قبيل المصادفة على الإطلاق أن الكلمة

(١) والدمان، «مقاربات جديدة»، ١.

المستخدمة على الدوام وباستمرار للإشارة إلى الرسالة والنذير الذي جاء به محمد، والتي تعد موضوع القرآن ومادته، كلمة الذكر (التذكير). الرسالة الكلية الشاملة والجامعة للقرآن ليست رسالة جديدة ولكنها تذكير بما أنزل في أحوال سابقة وبأشكال مختلفة، لشعوب وأناس سابقين. لم يكن من يستمعون للقرآن بحاجة ماسة لأن يبلغوا بالرسالة بقدر الحاجة لتذكيرهم بها وبسابقاتها. وهكذا نجد أن الإشارات المستديمة والمتكررة للماضي تتوافق مع المحافظة على روح الرسالة القرآنية. وبطريقة ما، يبدو هذا طبيعيا، فالقص، كونه انعكاسا للتجارب والخبرات المباشرة، مسبق على الوعظ والنصح والتحذير. الرسالة الوعظية للقرآن تسلم بالحياة القصية لما سبق والتي تضيف تصحيحا وتوجيها للمتلقي.

القصص الموجودة في تاريخ الطبري، ولدى ابن كثير، وفي أدبيات «قصص الأنبياء» مصنفة على أنها من الإسرائيليات (القصص الواردة في مصادر يهودية ـ مسيحية) ويرى أولئك المؤرخون أنها مشكوك في صحتها ومصداقيتها، ولكنها في الوقت ذاته ضرورية لفهم الإسلام[١]. وتقدم السنن الإسلامية المنقولة عن الرسول دعما وتأييدا

---

(١) هناك بعض الجدل حول إن كانت الإسرائيليات بندا جامعا وشاملا، يشمل أساطير الخلق وقصص الأنبياء، وكما يدعي «فادجا» (في [الانسيكلوبيديا الإسلامية، الطبعة الثانية] الإسرائيليات)، أو ان كانت قصص الأنبياء هي البند الرئيس والإسرائيليات البند الفرعي منها الذي يشير إلى أساطير شعب إسرائيل لا إلى الأنبياء أو قصص الخلق والخليقة، كما يراها «ناجال». ارجع إلى «آدانج»، الكتاب المسلمون، ٨ ـ ١٠. ولغرض المناقشة نتبع هنا «فادجا». وتولي المحاضرات عن الإسرائيليات بعض الاهتمام لموضوع الاستعمال المشروع للإسلام للإسرائيليات. ارجع للبيرق «إسرائيليات»، وباركر «الملاك العظيم»، وفايرستون، «رحلات في الأراضي المقدسة»، وستاكنبروك، «تبجيل الملاكواللاهوت المسيحي». باتلر، «إبليس»، ٢٧ ـ ٣٠.

لكلا الموقفين، أي اليهودي والإسلامي. لقد سجل «ماير ج. كيستر» اختلافا جادا وخطيرا حول ملاءمة ومواءمة قراءة التوراة:

اعتبرت قراءة التوراة مشروعة بإذن من الرسول. كان عبد الله بن عمرو بن العاص قد أخبر الرسول عن رؤيا رآها في منامه. قال إنه رأى في منامه على أحد أصابعه عسلا وعلى إصبع آخر زبدا. وفسر له النبي ما رآه في منامه قائلا: «ستقرأ كتابين: التوراة والفرقان (أي القرآن)». وقد قرأ عبد الله بن عمرو فعلا كلا من الكتابين. تلك السنة التي نقلت عن طريق ابن لاهيا، هوجمت بعنف على يد الذهبي في القرن الثامن الهجري:

لم يكن مسموحا لأحد بقراءة التوراة بعد نزول القرآن. فالتوراة كما يتعلل الذهبي قد تم تغييرها والعبث بنصوصها، فأختلط الصادق والزائف بذلك الكتاب. من المسموح فقط قراءة هذا الكتاب بغرض واحد فقط:

وهو الرد على ادعاءات اليهود. غير أن الآراء حول دراسة التوراة كانت مختلفة جدا عن ذلك في القرن الأول الهجري. ويسجل ابن سعد قصة عن عامر بن عبد قيس وكعب وهما جالسان في مسجد: كعب يقرأ التوراة ويشرح لعامر بعض المقاطع المهمة والشيقة. واعتاد أبو الجلد الجوني أن يقرأ القرآن والتوراة. واعتاد أن يحتفي بختم كل قراءة للتوراة (كان يتم قراءة التوراة في ستة أيام) ويستدعي الناس (لذلك الغرض) واعتاد أن يستشهد بالقول إن الرحمة تتنزل على المجلس عند ختم كل قراءة من قراءات التوراة[1].

كل مقال كيستر يقتفي أثر تاريخ «الحديث النبوي» الذي يقول

---

(١) كستر، «الحديث»، ٢٣١ - ٢٣٢.

بأشكال عديدة مختلفة: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»[1].

بعض أشكال الحديث المختلفة في صياغاتها تميل إلى عكس المعنى الواضح من الحديث، كما تركز على الطبيعة الجدلية الخاصة بهذا الموضوع.

هذا الأمر لم يحسم في كثير من آيات ونصوص القرآن، مثلما في سورة يونس (١٠: ٩٤ ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[2])، والتي يبدو منها أنها اختصت اليهود والمسيحيين بمعلومات ومعارف خاصة عن وحدانية الله. وبينما تخص تلك الآية علم اليهود والمسيحيين بالله، إلا أنها لم تحدد على وجه التخصيص التوراة والإنجيل كمصدرين موثوق بهما يستمد منهما تلك المعارف اليقينية. ويورد معمر بن راشد في كتابه «الجامع» حديثا

معاكسا ومناقضا: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل. سألناه: يا رسول الله، أنحن منهيون عن قص نبأ بني إسرائيل؟ فقال الرسول: حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»[3]. هنا نجد أنه من المقبول والمسموح به قص نبأ بني إسرائيل ولكن لا يستشاروا في أمر من الأمور. الذخيرة المعرفية هنا مكتفية ومقتصرة على ما جاء به القرآن والرسول.

ومن غير المعروف على وجه اليقين أي نصوص دينية سابقة على

---

(١) المصدر السابق، ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) انظر أيضا سورة الأنبياء، آية ٧، وسورة النحل، آية ٤٣، وسورة الفرقان، آية ٥٩، وسورة البقرة، آية ٢١١.

(٣) كيستر، «الحديث»، ٢١٩.

الإسلام تلك التي كان يقرأ منها أوائل المسلمين والتي كانوا يشيرون إليها ـ هل كانت أسفار موسى الخمسة، أم كل التناخ، أم العهد الجديد المسيحي (الإنجيل). يبدو من آيات القرآن أنها تشير للكتب الدينية المنحولة، والنصوص الملفقة والمداريش. أكثر مما تشير إلى نصوص سماوية مقدسة. قلة وندرة قصص العهد الجديد واحتوائه على أحداث مسجلة فقط في النصوص الدينية المنحولة، مثل معجزة المسيح وهو صبي حين بث الحياة في طيور مشكلة من صلصال طيني[1]، مما يوحي بأن الثقافات والمعارف الدينية التي استقى منها المسلمون الأوائل لم تكن النصوص الدينية السماوية السابقة عليهم بقدر ما كانت ثقافات منقولة شفاهيا أو مكتوبة عن تلك النصوص الدينية.

ربما كان الاستثناء الوحيد وهب بن منبه (مات عام ٧٢٨ أو ٧٣٢ ميلادية)، والذي يبدو وكأنه كان المصدر لكثير مما سمي بالإسرائيليات[2]. فكتاباته تدل على معرفته العميقة بالتناخ (التوراة)، وبالإنجيل، وبالمصادر المسيحية الأخرى، بل وربما أيضا بالتلمود. وأن يكون كثير من تلك المصادر كان متاحا في الجزيرة العربية في ذلك الوقت لموضع شك كبير، ومن ثم ربما كان على دراية كبيرة باللغة العبرية واللغة السريانية[3]. والتفسير البديل لذلك أنه سمع منقولات شفاهية من نصوص الكتاب المقدس من التناخ والأناجيل.

وحيث إن المعارف الإسلامية ترى في تلك القصص أنها ضد خلفيات الموروثات الدينية اليهودية والمسيحية، سوف يقدم الفصل

---

(١) سورة آل عمران (٤٩ : ٣). ارجع لمقارنة بـ «إنجيل الطفولة لتوماس» في إبوكرفا العهد الجديد لإليوت، ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) خوري، «وهب بن منبه».

(٣) دوري، «الكتابة التاريخية»، ١٢٤ ـ ١٢٥.

الثالث عرضا لتلك الموروثات المعرفية وبعض التطورات في الأساطير السابقة على ظهور الإسلام. تلك الروابط لا تؤكد على حدوث تنزيل تاريخي مباشر. لا يمكن للمرء أن يتتبع ويقتفي أثر أي نمط معين لانتشار تلك الأساطير، ولكن بتسمية تلك القصص باسم «إسرائيليات»، يولي المسلمون أنفسهم انتباها خاصا على الأقل لسياق تلك القصص ومحتواها، وربما أكثر من ذلك، لمصادرها العامة. أثناء قراءتنا لقصص إبليس، سوف نولي اهتمامنا للأماكن التي نتبين أنها مثبتة ومحققة. لو كان القارئ الضمني قارئا عارفا وعلى دراية بالموروث المعرفي ما قبل الإسلام، فإن طبيعة ذلك الموروث المعرفي يحمل دلالات التفسير لسور القرآن وقصصه.

جماليات النص القرآني ـــ المتشابهات والمحكمات

يؤكد «فريد دونر» المذكور آنفا، أن أبعاد السرد القرآني تعد تالية لأبعاد التحذير والنصح والوعظ القرآني. ومن اللمحة الأولى، يبدو أن ذلك التأكيد صحيح. غير أن القرآن ذاته يقر بنوعين من محتواه، وأنه يمكن أن تفسر بطريقتين.

دليل لوكاس الكلاسيكي في تفسير القرآن من نصوصه يورد آيات من سورة آل عمران (٣: ٧) والتي تذكر:

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[١].

---

(١) لا يضع المفسرون الشيعة فواصل بين «إلا الله» و«الراسخون في العلم» مدعين أن الأخيرة تشير إلى الأئمة الذين يعلمون كل شيء عن تفسير القرآن.

الكلمات الدالة في النص القرآني السابق من سورة آل عمران وهي «محكمات» و«متشابهات». وعادة ما تفهم «محكمات» على أنها نصوص واضحة المعنى «قطعية الدلالة» (أحمد علي)، و«أسلوب بيِّن جلي» (أسد).

والكلمة في الأغلب الأعم ذات مضمون عدلي ـ ويقول أحمد زكي حماد إنها «صارمة في تحديد المعنى». أما المتشابهات من جانب آخر فقد تمت ترجمتها على أنها «ملتبسة أو مبهمة المعنى» (آربري، وبيل، وحماد)، أو أنها «غامضة» (كينبيرج، وسيل)، و«ليست ذات معنى محدد بوضوح» (يوسف، وعلي)، وأنها «عرضة للتأويل» (بويلي)، و«تشبه بعضها بعضا» (جونز)، و«مجازية» (قاراعي)، و«رمزية» (أحمد علي، وبكتال)[١]. جذر المعنى للكلمة يمكن أن يكون إما «متشابهة» أو «مبهمة المعنى». التعليق على هذه النصوص تم تحليله من قبل ليبه كينبيرج[٢]، وجين ماكوايف[٣]، وساهيرون سيامسودين[٤].

ومدى تفسير «المحكمات» ليس باتساع مدى تفسير المقصود بـ «المتشابهات». ويلخص سيامسودين خمسة تفسيرات أوردها الطبري: ١) المحكمات هي نصوص تنقض وتنسخ، ٢) هي إعلانات تعني ما هو مسموح وما هو ممنوع، ٣) هي نصوص لا تتيح إلا تفسيرا واحدا، ٤) هي نصوص وقصص الأنبياء والرسل السابقين الذين أكد

---

(١) أحمد علي، «القرآن»، يوسف على، «المعنى»، آربري، «القرآن مفسرا»، أسد، «الرسالة»، بيل، «القرآن»، بيولي، «نبل القرآن»، حماد، «الرحيم»، جونز، «القرآن»، بكتال، «المعنى»، قاراعي، «القرآن»، وسيل، «القرآن».

(٢) كينبيرج، «المحكمات»، ٢٨٣ ـ ٣١٢.

(٣) ماكوليف، «تفسيرات قرآنية»، ٤٦ ـ ٦٢.

(٤) سيامسودين، «المحكم والمتشابه»، ٦٣ ـ ٧٩.

الله على رسالته السماوية من خلالهم، ٥) أنها تلك النصوص التي يمكن للدارسين فهم معناها[١]. وتضيف كينبيرج في بحثها ومسحها الموسع معانٍ أخرى: هي النصوص التي تضم أسس حياة المسلم، مثلما في سورة الأنعام (٦: ١٥١ ـ ١٥٣)، وسورة الإسراء (١٧: ٢٣ ـ ٢٥)، وهي أوامر ووصايا الله التي لا تتغير عبر الزمان والمكان (الرازي)، وهي تشكل أغلبية نصوص القرآن[٢]، وهي أوامر ووصايا قابلة للتطبيق في كل التجمعات والمجتمعات البشرية المتدينة، لا المجتمعات الإسلامية فقط (الرازي)[٣]، وهي نصوص لا يمكن لَيْ معانيها[٤]. التفسير البارز ينسبها إلى نصوص الوعظ والنصح والتحذير.

أما المتشابهات فتسمح وتتيح مدى واسعا من التفسير. ويعرف الطبري المتشابهات بأنها: «آيات تتماثل في الكلمات ولكنها تختلف في معانيها»، أو أنها آيات لا يمكن توضيحها وإجلاء معانيها من مصادر أخرى بالقرآن أو السنة، أو من نصوص منسوخة، أو من «الحروف الغامضة» (مقطعات الحروف في بداية بعض السور أو فواصل)، وبوقت قيام الساعة ـ وهي أمور غير معلومة حتى لمحمد ولا يعلمها إلا الله[٥]. كلمة متشابهات تتضمن معني التماثل كما تتضمن معنى الغموض. وتصف كينبيرج مجموعة من التفسيرات التي

---

(١) المصدر السابق، ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) يعتمد هذا على مختلف المعاني لكلمة محكم (الأغلبية). هذا أيضا يرتبط مع تخصصيها على أنهن أم الكتاب.

(٣) في إطار هذا الفهم سيكون المحكم متماثلا مع وصايا نوح في سفر التكوين، ٩: ٣ ـ ٦.

(٤) يقدم هذا التفسير فرصة لنقد كفر المعتزلة، والمسيحيين، واليهود، وأفكار ومفاهيم المشركين.

(٥) سيامسودين، «المحكم والمتشابه»، ٦٧ ـ ٦٨.

تركز على هذا الجانب: آيات تتماثل في المعنى، وفي المفردات اللغوية، أو تآلفات مختلفة ومتباينة منها. مزيد من الآراء يذهب إلى أنها تتعلق وتختص بجوانب غير تشريعية، وإلى أنها مجموعات تتطلب تفسيرها بحرص وعناية وتركيز خاص من قبل الدارسين والباحثين، لأنها تسمح بعديد من التفسيرات، وأن من السهل الوقوع في حبائل إساءة التفسير والتشويه، والانشقاق والخروج عن العقيدة، أو أنها غير قابلة للتفسير على الإطلاق.

والتفسير الأخير للمتشابهات وهو تفسير له علاقة وثيقة بتناولنا ومنهجنا البحثي، وهو يذهب إلى أن المتشابهات ليست إلا جانبا من جوانب «إعجاز القرآن». يرى الرازي أن المتشابهات تقدم مرونة في التفسير التي تتيح للقرآن أن يتوجه بالخطاب لمختلف البشر في مختلف العصور. وتلك الآيات تظل وصايا، وإرشاد وهداية، غير أن تطبيقها يتفاوت ويتباين. فضلا عن ذلك يؤكد الرازي أن المحكمات والمتشابهات لا يجب أن تعدَّ نصوصا متعارضة أو متعاكسة، بل الأحرى أنها آيات ونصوص متكاملة يكمل بعضها بعضا، بل حتى تشكل معا جوانب ونواح متكاملة في ذات النصوص، وتتحدث عن مختلف أنواع الالتزامات والواجبات الدينية، بعضها سنن راسخة وثابتة، وأخرى طيعة قابلة للتكيف. ويعد هذا برهانا على إعجاز القرآن.

لكن لماذا يجب على القرآن أن يحتوي على متشابهات في المطلق؟ يرد ابن قتيبة بأن المتشابهات تتطلب الملاحظة، وتدقيق التفحص والتفكير والتدبر، كما تحتاج في فهمها إلى راسخين في علم تفسير القرآن، والتعرف على القدرات المتفاوتة للبشر. فضلا عن ذلك، فإن مجهودات الدارسين والباحثين التي يبذلونها لفهم تلك الآيات والنصوص المتشابهة وتوليفها مع المحكمات من الآيات

«يدربهم ذهنيا، ويقوي إيمانهم، ويفضي بالضرورة إلى الفوز بنعيم الآخرة»[1]. هنا تتيح المتشابهات نوعا آخر من تناول القرآن. ففي حين تضمن المحكمات سلوك المؤمن السلوك الصحيح، تشكل المتشابهات جانبه الروحي.

تلك التعريفات الأخيرة تبدأ في الانتقال بنا إلى نوع آخر من نظرية المعرفة حيث إن المعرفة المبلغة عن طريق القرآن ليست ببساطة بلا سياق كما أنها ليست توجيهية، ولكنها في ذات الوقت حدسية ومعرفية بالفطرة بل حتى جمالية. بهذا المعنى وفي هذا المضمار يمكن لنا أن نعتبر أن القصص التي نعنيها ليست فقط تعليمية وتدريسية وإرشادية، لا تعمد فقط إلى تقديم درس واضح (محكم)، ولكنها تعمد أيضا إلى خلق مناخ وبيئة تقدم فيها الحقائق من خلال ما يشبه حكايات رمزية ذات مغزى أخلاقي (لو استعنا بترجمة كينبيرج).

ذلك المناخ هو الوجه الجمالي في القرآن الذي يشكل التلقي الوجداني. وقد ذكرت مثل تلك النوعيات والمواصفات الأدبية كدليل وبرهان على صدق وأصالة وصحة ومصداقية القرآن ككتاب مقدس، ولكن هذا الوصف لا يأتي هنا بمثابة إجازة له، ولكن كعنصر ضروري ولازم لمادة رسالته التي يحملها عبر تلك النصوص. تلك الرسالة لا تتصل وتتواصل فقط عبر كلماته، ولكن كما يشير جونز، «عبر الوقفات الصامتة والسكنات في مواضعها التي هي عليها، والحاويات التي تضم قصصا متنوعة تعج بالمعاني الكامنة والخافية، تنتظر من يكتشفها ويتوصل إلى مغازيها ومعانيها الضمنية الكامنة في ثنايا النصوص»[2]. وهو ينقل عن «إريك إيرباخ»، الذي يقارن الوصف

(١) كينبيرج، «المحكمات»، ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٢) جونز، «الأرضية المشتركة»، ٢٠٤.

الهوميري لعودة أوديسيوس للوطن والقصة التوراتية لتضحية إبراهيم بإسحق. وأنا هنا أنقل مباشرة عن «إيرباخ»:

سوف يكون من الصعب إذن أن نتخيل أساليب أكثر مقارنة من ذينك النصين اللذين لا يقلان عن بعضهما قدما ولا يقلان ملحمية عن بعضهما. من جهة، جسدت [الأوديسة]، ظاهرة مضيئة بتجانس، في وقت محدد وفي مكان محدد، ترتبط ببعضها بدون فجوات ولا ثغرات على أرضية دائمة وثابتة: فالأفكار والمشاعر يعبر عنها بشكل كلي وكامل، والأحداث تقع وتتم بروية وبأقل القليل من الإثارة. ومن جهة أخرى، تجسيد الأحداث [في التوراة] يشكل ملمحا ضروريا للغرض الذي يدور حوله السرد، وكل ما عداه يبقى في دوائر الغموض، الجوانب الحاسمة والقاطعة من السرد وحده هي التي يتم التأكيد عليها، أما يقع بينها فلا وجود له، الزمان والمكان لا وجود لهما وغير محددان ويستدعيان على الفور الحاجة لتفسيرهما، الأفكار والمشاعر تبقى غير معبر عنها، ولا يوحي بهما إلا مواقع الصمت وشذرات من أحاديث وأقوال مجتزأة، المجمل، تتخلله وتخترقه إثارة غير مريحة وموجهة باتجاه هدف واحد وحيد (وإلى ذلك الحد يتوحد النص)، ويظل غامضا ويبقى «مشحوناً بالخلفيات»[(١)].

تغريب القصة

النصوص «المشحونة بخلفيات» تتطلب أدوات مختلفة لكي نتفحص من خلالها الاحتمالات البنائية لمعاني النصوص. مقاربة استجابة ـ القارئ تصف الأدوات التي يستعملها القارئ تلقائيا وغريزيا دون تفكير. وعلى الرغم من أن منظري الأدب قدموا توصيفا معقدا

---

(١) أيرباخ، «المحاكاة»، ١١ ـ ١٢.

ومركبا لمختلف تعقيدات النص ولعملية القراءة، فإن الهدف النهائي ليس في جعل القراءة ذاتها معقدة ولكن لفهم وتفهم التفاعل، الواعي واللاواعي، بين القارئ والنص. وعلى مستوى براجماتي واقعي، فإن لدى القارئ ست وسائل على الأقل يمكنه من خلالها استخلاص المعنى من النص[1].

أولى تلك الوسائل: التناص، فالقارئ ينسب النصوص بوعي أو بدون وعي لنصوص أخرى أو لأجزاء أخرى من النص ذاته. النص ذاته سوف يخلق مرجعية للنصوص الأخرى، كما بينا ذلك بالفعل في نصوص القرآن. وبذات الوسيلة والنمط، سوف يشكل القرآن قراءة النصوص الأخرى ويكون ظرفا ومحيطا من التفسير.

ثانيا، موقعيا وظرفيا، فإن النصوص غالبا ما تصف ظروفا معينة وقعت في زمن ومكان محدد. تآلفنا ومعرفتنا بالمضمون المعيشي والاجتماعي للقاص، أو إساءة فهمنا عنه، سوف يؤثر على قراءتنا للنص. وتتناول الأبحاث الإسلامية حول أسباب نزول النصوص القرآنية ذلك المبدأ. ولكن لا يندر أن نجد فقرات ومقاطع من النص، خاصة في النصوص المقدسة، يمكن تذكرها بوسائل مختلفة جدا عن سياقها الفعلي الحقيقي والأصلي. على سبيل المثال، تعبير الانتقال في التكريس والولاء والوفاء المذكور في سفر راعوث (١٦: ١ ـ ١٧) أصبح مشهورا في صياغة عقود الزواج ينسب للإخلاص والوفاء بين الزوج وزوجه، رغم أن مضمونه في النص التوراتي الأصلي كان عن العلاقة بين راعوث وأم زوجها بعد موت الزوج.

ثالثا، عناصر أفقية تشير إلى أنواع الافتراضات التي يطبقها القارئ على النص والتي تؤثر على تلقي النص. لو اعتقد المرء، على

(١) استمددت هذا الإطار من ثيستلتون، آفاق جديدة، ٣٨ ـ ٥١.

سبيل المثال، أن إبليس والشيطان هما كيان واحد ومتماثل، فإن المرء سوف يقرأ النص بذلك التوقع ويجده عادة مؤكدا لما يعتقده. وعلى أي حال، يمكن للمرء أن يفهم الآفاق بطريقتين. إنها محدودية تحد من الرؤية، ولكنها أيضا قادرة على الحركة بقدر تغير مواقف المرء وتحولها ـ أي إنها جانب هام من الصورة. وكما يحدد والدمان، لو قرأنا النص القرآني وفي خلفيتنا الذهنية خلفية التوراة والإنجيل وقيمنا تصوير عيسى المسيح أو يوسف على ضوء تلك الخلفية الذهنية وبذلك التوقع المعياري، فإن تلقينا للنص القرآني سوف يتأثر بتلك الرؤية. ولكن لو قرأنا النص القرآني متخلين عن تلك الخلفية، وبدون التوقع المعياري المسبق، ونجد رؤى جديدة في كل من القصين، سوف يتحرك أفقنا وينتقل إلى مجال آخر.

رابعا، تثير النظرية دلالات الرموز أسئلة عن استخدام اللغة لفك شفرة بنائيات وتراكيب اجتماعية معينة وافتراضات ثقافية والتي قد يتشكك القارئ، أو من المفترض أن يتشكك فيها. نظام الدلالات والإشارات قد لا يعبر عن قصدية أو نية الكاتب أو صاحب النص، بقدر ما يسمح بمختلف القراءات السياسية، والثقافية، واللاثقافية، والاجتماعية للنص.

خامسا، النمط التأويلي مهم لتفسير النص. ما الذي يجعل بالإمكان فهم نص كتب من آماد زمنية بعيدة؟ ما الحوائل والموانع التي تحول دون ذلك الفهم وتحبطه، وما الذي يكون تناولا مشروعا للفهم والإدراك؟

وأخيرا، نصية الوسط المعرفي كموضوع فيزيقي نتج عن عملية الإبداع وخلق النص من قبل كاتبه مقدما في شكل معين للقارئ. شفاهية القرآن سوف يكون موضوعا للتناول هنا، وأيضا مشاركة

وتدخل المجتمع الإسلامي المبكر في تكوينه ونقله. كيف لشكل وبنية القرآن (أي ترتيب السور، وبنية طوال السور، وتنغيمات التجويد والترتيل، وترجمة النص وتحويله إلى لغات مختلفة للغالبية العظمى من المسلمين ـ وبالطبع، لغير المسلمين ـ الذين لم يدرسوا القرآن بالعربية) أن يؤثر على الفهم أو حقيقة وواقعية النص؟ وما دور القارئ؟ هل القارئ يتلقى ببساطة نصائح النص، أم إن قراءة القرآن تتطلب تدخلا أكثر إيجابية، والدخول من مدخل الرؤية القرآنية، كما اقترح الرازي وابن قتيبة من أن ذلك هو الغرض من وجود المتشابهات في النص القرآني؟

مشاكل التناص

ما الأسئلة التي قد يثيرها طبيعة التناص في القرآن؟ هناك ثلاثة مستويات من التناص جديرة بأن نضعها موضع الاعتبار: الأول، العلاقة داخل نصوص القرآن، بين استخلاصات متعارف عليها من سورة، ثم بعد ذلك بين السور وبعضها بعضا، وتسمى «تناصها الداخلي»[١]، ثانيا، العلاقة بين نص القرآن والآداب السائدة قبل نزول القرآن، كلا من التوراتية وغير التوراتية، وهي مساحة حظيت بقدر هائل من الاهتمام[٢]، وثالثا، العلاقة بين قصة إبليس وما تلاها من آداب التي على خلفيتها يقارن القارئ القصة القرآنية. ذلك التناص

---

(١) تمت مناقشة هذا المصطلح عن سيلهامر، «لاهوت العهد القديم»، ٢٠١ ـ ٢١٢. ويرجع المفهوم إلى مايكا فيشبن، الذي شرح «الإنجيلية الباطنية» في كتابه «تفسير الإنجيل»، ٧.

(٢) من أهم المصادر التي شرحت ذلك، كاتش «اليهودية في الإسلام» شوارتزبوم «الأساطير الإنجيلية وغير الإنجيلية، سباير، «أساطير التوراة»، ومؤخرا، يوري روبن قد أضاف إنجازا جديدا في كتابه «بين الكتاب المقدس والقرآن».

يحتوي على كل اتساع الآداب المذكورة أعلاه ـ تفسيريا، وأسطوريا، وشعريا، وقصصيا، بالإضافة إلى التحليل الديني والتبشيري والدعوي.

وكما ذكرنا فيما سبق، فقد ذكرت قصة إبليس سبع مرات في القرآن. فما العلاقة التي تربط تلك النصوص السبعة ببعضها؟ ومتى تسرد القصة بشكل مختلف ومغاير وكيف لنا أن ننظر لتلك الاختلافات؟ متى سأل الله إبليس لماذا لم يسجد لآدم، ولدينا إجابة واحدة في سورة الحجر وإجابة مختلفة في سورة ص، ما الذي نستنتجه من تلك التغايرات؟ هل التعددية في العرض والأداء دالة على الوظيفة التي يعمل بها السرد في الدعوة الإسلامية والخطاب الإسلامي؟ هل تخدم القصة غرضا مختلفا في كل موضع وتوظيف لها؟ هل الدرس المستخلص من القصة يختلف بشكل ما في كل نسخة منها؟ هل بإمكاننا أن نحدد أي نوع من التطور أو التباين والتغاير على مدى اثنين وعشرين عاما نزل فيها القرآن؟

التناول العام السائد للمعلقين الإسلاميين ينحو إلى دمج الحكايات السبع كلها في حكاية واحدة والتعليق على القصة المجمعة. وبكلمات أخرى، المفسرون يتناولون ويشرحون القصة المجمعة لا روايات القصص فرادى. قصة إبليس تقرأ أفقيا، مجمعة مع قصص إبليس الأخرى. وهكذا فإن تفسير كل ذكر وسرد لا يفسر ولا يهتم بتميز القصة المنفردة وخصوصيتها كسرد، بل الأحرى ما ينجزه وما يسهم به في القصة المجمعة والمركبة. من منظور قارئ الشريعة القرآنية، والذي قد تكون بذهنه الروايات الأخرى للقصة، فإن ذلك يجعل من كل سرد مجرد تذكير بالقصة كلها (ما يسمى بالذكر).

ذلك التناول على أي حال يقلص، هذا إن لم يلغ، أي غرض إلهي في سرد القصة بطريقة معينة ومحددة. فكل سرد يعد ببساطة أداة

متعلقة بالذاكرة، صممت وابتكرت لتستدعي للذاكرة القصة المركبة الموزعة والمتناثرة عبر مواضعها السبعة في ثنايا القرآن.

يقترن بذلك التناول المجمع والمركب في ممارسات أغلب المفسرين الإسلاميين تناولهم للنص بطريقة خطية طولية تتابعية. وعلى الرغم من أن القرآن بوجه عام، مثل كثير من النصوص المقدسة الأخرى، لا تقرأ بإلزام تتابعي، أو بترتيب المصحف، من الغلاف للغلاف، ولكن يمكن قراءته انتقائيا، على وجه التقريب كل المفسرين الإسلاميين يفسرون النص القرآني بترتيب المصحف، بادئين بالسورة الأولى ومنتهين بآخر سورة. وهو ما يعني أن الطاقات التعليقية تتبدد إلى حد كبير بعد أول روايتين من القصة طبقا لترتيب الصفحات، والذي يتصادف ويحدث أن يكون، على الأغلب، آخر نزول للقصة زمنيا. لو كان لزمن النزول معنى، لأن ذلك الترتيب يعني، لا عن تعمد، أن أغلب التفسير يوجه إلى روايات آخر التنزيلات المكية وأوائل التنزيلات المدينية من القصة. الروايات الزمانية الأبكر من النزول المتعلق بقصة إبليس لا يحظى إلا باهتمام أقل، هذا إن حظي بأي اهتمام، وبذلك لا تلقى صفاتها الفريدة المميزة الاهتمام الذي تستحقه والخليق بها.

التناول البديل، الذي يقوم به بعض الدارسين الأكاديميين المحدثين للقرآن، يتمحور حول سعيهم لقراءة الحكايات السبع بتتابع نزولها الزمني الصحيح. وحيث إن نزول القرآن استغرق ما بين اثنين وعشرين إلى ثلاثة وعشرين عاما، فمن الممكن التسليم بتتابع زمني لنزول الروايات السبع لالحكاية السبع طبقا للتتابع الزمني للنزول. وبهذه الطريقة يمكن للمرء أن يقتفي ويتتبع تطور الفكر الديني القرآني من أبكر نزول للآيات حتى آخر نزول لها. وبمثل هذا التناول، تتضح

الفوارق بين إبليس من أبكر السور التي نزلت فيه عنه حتى آخر سورة نزلت فيه إبليس في آخر سوره تنزيلا وهي سورة البقرة.

افترض «ألفورد ويلش» أن القرآن يتحدث عن كائنات مملكة السماء فيما وراء الطبيعة (والتي ينتمي إليها إبليس) بشكل مختلف في أول التنزيلات عن أواخر التنزيلات[1]. وهو يشير إلى أنه في الأجزاء المبكرة من القرآن، تبدت كثير من الكائنات السماوية، كل منها له هويته المستقلة المميزة له، وهم يسكنون في رحاب الكون. وفي الأجزاء الأخيرة حسب ترتيب التنزيل من القرآن، أما في السور المدينية، أي في أواخر التنزيلات القرآنية، فقد راح تميز تلك المخلوقات والكائنات، من ملائكة وجن بشكل رئيسي، يتلاشى أو يخفت. ولا يرجع ذلك بالطبع إلى انتهاء أو اختفاء عالم الملائكة، بل لأن الملائكة أصبحوا أقل بروزا وأصبحوا أشبه بامتدادات ميكانيكية للقانون السماوي ورسالة السماء. أصبحوا ممثلين يؤدون أدوارا أكثر من كونهم كائنات لها صفاتها المميزة لها. وبنص كلام «ألفورد ويلش» يقول:

في أحداث وسياقات ما قبل معركة بدر الأدوار الكبرى للملائكة اشتملت على خدمتهم وعبادتهم لله في أدوار سماوية مختلفة، ويوم القيامة، ومشاهد الجحيم ، وفي سياقات ما بعد معركة بدر اشتملت الأدوار العظمى للملائكة على علاقتهم أو معاونتهم للبشر في الأحداث التاريخية الجارية في ذلك الوقت. وبذلك نزلت الملائكة من علياء السماوات وأصبحت أقرب للبشر. على وجه لافت للنظر، فإن ذلك التطور حدث في ذات الوقت الذي كف فيه ذكر الجن، والشياطين، وإبليس وجنوده في التنزيلات

---

(١) ويلش، «الله»، ٧٣٣ ـ ٧٥٨.

التالية، والذي تصادف أيضا أنه وقت كان فيه التأكيد على «وحدانية» الله وحين وصل عدم وجود أرباب آخرين إلى ذروته وأوجه مع تطور الأفكار الكبرى والرئيسة في التنزيل. وهكذا يصور القرآن في السور المكية الأخيرة والسور المدينية المبكرة استقطابا متزايدا للقوى السماوية الخيرة والشريرة وتأثيرها على حياة البشر. وبينما نجد وفرة وإسرافاً وغزارة من قوى ما وراء الطبيعة تظهر في السور تنزيلات المكية، مع عدم وضوح هوياتها وعلاقاتها ببعضها وتحديدها بدقة، نجد في السور المدينية (أو ما بعد معركة بدر لنكون أشد دقة وتحديدا) مواضع وأجزاء من القرآن كلها فوق طبيعية، ولكنها ليست إلهية، قوى شر وبلاء مركزة في وجود وكينونة واحدة منفردة، وهو الشيطان. وكما يرى فيما يختص بالملائكة في القرآن، يمضي الشيطان في انتقال تدريجي من مملكة السماء إلى مملكة الأرض الدنيوية. شخصيات إبليس الحميمة، المالك الساقط والهابط، والشيطان، المغوي الخبيث الماكر الذي يصور ويمثل صفات الحية في قصة سقوط آدم، تتوحد في كيان واحد في نهاية العرض القرآني للقصتين في سورة البقرة في الآيات من ٣٤ حتى ٣٨[١].

في تلك الأطروحة التي لم تنشر، يضع ويلش نظامه الزمني لتتابع نزول قصص إبليس في القرآن، متبعا منهجا تأثر فيه بريتشارد بيل. تتابع بيل الزمني يذهب إلى ما هو أبعد من منهجي نولدكه وبلاشيريه في رغبته في اعتبار أن السورة مركبة من عناصر نزلت في أوقات مختلفة. نولدكه يقبل بأن أغلب السور وحدات متكاملة وأوامر السور بشكل أولي على شكل من الأنماط واستعمال تعبيرات معينة، مثل

(١) ويلش، «الله»، ٧٤٨ ـ ٧٤٩.

«الرحمن» كاسم لله و«قل» كصيغة تمهيدية تقديمية[1]. نظام ويلش في تتابع قصص إبليس زمنيا طبقا لترتيب نزولها في القرآن جاء كما يلي: سورة طه (٢٠)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة ص (٣٨)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الكهف (١٨)، ثم سورة الأعراف (٧)، وانتهاءً بسورة البقرة (٢). وهو ينسب النصوص الخمسة الأولى إلى «المرحلة المكية الوسطى»، مع وضع سورة الأعراف (٧) في المرحلة المكية المتأخرة، وسورة البقرة (رقم ٢) كأول نزول في المدينة (قبل معركة بدر). الذكران الآخران لإبليس، في سورة الشعراء (سورة ٢٦) وسورة سبأ (سورة ٣٤) هما أيضا من المرحلة المكية المتوسطة والمتأخرة على التتابع. أما «ريجي بلاشيريه»، في ترجمته الفرنسية للقرآن، فقد اتبع النظام الأساسي لتتابع التنزيل الزمني الكلي للقرآن كما وضعه «نولدكه»[2]. أما ترتيبه لآيات إبليس، على وجه التحديد، فهو يختلف بشكل واضح عن ترتيب «نولدكه»، وجاء كما يلي: سورة ص (٣٨)، ثم سورة الأعراف (٧)، ثم سورة طه (٢٠)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة الكهف (١٨)، وانتهاءً بسورة البقرة (٢).

حاول بيل للتعرف على مكونات الأجزاء في السور الأطول ولكنه لم يجرب أن يحدد أو يخصص ترتيبا دقيقا محددا للسور ومحتواها. وافترض أن محمدا قد انشغل في المدينة بوضع تصنيف أكثر وعيا للكتاب، وهكذا تمت مراجعة القصص الأبكر في النزول وإعادة كتابتها بآيات متأخرة تصلح وترمم ما سبقها دون أن تحل محلها فعليا. ويرى أن التفاوت في أنماط التقفية يعطي بعض البراهين على عملية

---

(١) نولدكه، «أصل القرآن»، ارجع أيضا لـ «وات»، «مقدمة بيل»، ١٠٨ ـ ١٢٠.

(٢) بلاشيريه، «القرآن».

المراجعة تلك. أغلب تناول «بيل» ومنهجه يرتكز على التقرير الشعبي، مستشهدا بالعديد من الأحاديث، من أن القرآن قد تم تدوينه في البداية على جريد النخل، وعلى بعض من قطع أوراق البردي، وعلى الأحجار المسطحة، وعلى قطع من جلود الحيوانات، إلخ، وفي بعض الأحيان على وجهي ما يدون عليه، مع افتراض عدم وجود دليل ولا علامة على أي نص من نصوص الوجهين تنزل قبل الآخر[1].

ويقدم «ويلش»، في دراسته عن الشخصيات السماوية في القرآن، بما فيها إبليس، عرضا لترتيب القصص السبع الخاصة بإبليس كما وردت بالسور معتمدا على نظرية «بيل» من المراجعة المتتابعة للقصص. وهو يفرق ويميز بين قصة رفض إبليس للسجود لآدم وما تلاه من طرده من الملأ الأعلى، وقصة إغواء الشيطان لآدم في جنة السماء، والتي وردت ثلاث مرات فقط [(سورة الأعراف (٧)، وسورة طه (٢٠)، وسورة البقرة (٢)]. تلك الروايات الثلاث لقصة الشيطان متصلة ومرتبطة بآخر ثلاث روايات من قصة إبليس وتشكل بداية التتابع الزمني الصحيح. أبكر قصص إبليس، طبقا لـ «ويلش»، هي تلك التي في سورة ص (٣٨: ٧١ ـ ٨٥) حيث تلي مباشرة الإشارة إلى الملأ الأعلى في السماء. وترتيب التنزيل إذن هو ما يلي: سورة ص (٣٨)، ثم سورة الحجر (١٥)، ثم سورة الكهف (١٨)، ثم سورة الإسراء (١٧)، ثم سورة الأعراف (٧)، ثم سورة طه (٢٠)، وانتهاء بسورة البقرة (٢). منهج «ويلش» جذاب كطريقة لفهم السرد في أنه يكرس انتباها وعناية خاصين للمحتوي الدقيق لكل سرد دون إدخال أي عنصر آخر يوجد في روايات أخرى من القص. ويحدد «ويلش» أن قصة إبليس أبكر وأسبق من قصة الشيطان، مما يقوده إلى

---

(١) بيل، «تعليقات على القرآن»، ٨ ـ ١٥.

وضع كل الحالات التي ارتبطت فيهما القصتان بعد ذلك (سورة الأعراف (٧)، سورة طه (٢٠)، سورة البقرة (٢). أبكر ذكر، في سورة ص، يقرن القصة بذكر «الملأ الأعلى». أما رواية القصة في سورة الحجر (١٥) فهي التالية في الترتيب الزمني بسبب تماثلها مع أول رواية في سورة ص، في الطول والمحتوى ـ فكلتاهما لم تذكر آدم وكلتاهما ذكرتا روح الله أو الملأ الأعلى.

وافترضت «أنجيليكا نيوويرث» مؤخرا تتابعا زمنيا مختلفا معتمدة على نظرية تطور الشريعة من عناصر الشعائر المبكرة حتى شعائر النصوص المدونة[١]. وهي تبدأ برواية سورة الحجر حيث تضم السورة إبليس ببساطة كجزء من تنوع الخلق دون إدانة واضحة، بانية على مفهوم قد تم إرساؤه من قبل في سورة الرحمن (٥٥). ذكر القرآن في أول آية يشير إلى عناصر شعائرية تعبدية لم يتم تلقيها بعد ككتاب. أما كلمة كتاب فتشير إلى قصص إبراهيم المقدسة. وسورة ص (٣٨) تبني على العنصر الجوهري في الرواية التي سبقته. لم يكن إبليس قد أدين بعد، غير أن التنازع والتناظر حوله أصبح الرواية الأصلية في النزاع الطائفي والعام في مكة. بسورة الإسراء (١٧) أصبح القرآن والكتاب في منزلة واحدة. الشعائر أصبحت مدونة في كتاب، أو نص ديني مقدس، وهذا جعل من المجتمع المكي أقرب في طبيعته للمسيحيين واليهود كأصحاب كتب سماوية. طبيعة إبليس راحت تطّرد وتتطور لتصبح أكثر شرا. وبنزول سورة الكهف أصبح فاسقا.

التتابع الزمني يظهر ويفصح عن تطور الشعائر من عناصر شعائرية إلى عناصر وعظية وتحذيرية من الجدل. الشخصيات أصبحت مشفرة

---

(١) نيوويرث، «مناقشات العدالة (الجزء الأول)»، ارجع أيضا إلى نيوويرث «نصوص التلاوة»، ١٩٤ ـ ٢٢٩، وأيديم، «الإحالات والتناص» ١٤٣ ـ ١٧٦.

بانتماءات محددة ومعينة. وترسخ أن الله عليم بكل شيء، وأن إبليس متكبر ومغرور، وآدم، في آخر رواية، خليفة الملك على الأرض. حل التبشير والدعوة محل القص، وتقلص الغموض والالتباس إلى حده الأدنى. ويمثل هذا أيضا تطور المجتمع من مجتمع عناصر الشعائر الدينية فيه متشاركة بين مجموعة صغيرة من المؤمنين إلى مجتمع أكبر أكثر تنظيما تصدر فيه السلطة والحض والنصح والتحذير الرسمي للمجتمع من الله ورسوله.

يضيف الترتيب الزمني لـ «نيوويرث» أبعاداً عدة إلى العمل الذي قام به «ويلش» من قبلها. فهي لا تنظر فقط إلى الصفات التي تميز القصة في السور القرآنية الطويلة حيث توجد كل قصة من قصص إبليس ولكنها طورت أيضا السرد الخاص بالمجتمع والتطور التشريعي الذي يقتفي أثر مسار التغيرات في النص. هذا التتابع الزمني يعد تطورا وتقدما هائلا في فهمنا لتركيب وبنية القرآن، والذي ينتج عنه وتتولد ثمار مفيدة عند تطبيقه على السور الأخرى. وهو طبقا لذلك يفترض كمال وتكامل السورة المبكرة. في سورة ص تبدو قصة إبليس وكأنها تقطع سلسلة من ثلاث آيات تبدأ كل منها بـ «قل»! كاستخلاصات لتوجيهات إلهية، مما يوحي بأنها قد تكون إدخال لاحق لنص موجود من قبل الإدخال. مثل ذلك الدليل من التراكم في النص على مدى من الزمن يضعف من تناول ومنهج «نيوويرث». والجدول التالي يظهر السور السبع التي وردت بها قصة إبليس (بالإضافة إلى ذكرين آخرين لإبليس بالخط المائل في نسختها) مع مختلف ترتيبات التسلسلات الزمنية المفترضة.

السورة	نولدكه	المصري	بلاشيريه	ويلش	نيوويرث
٢ البقرة	٩١ ـ ٧ من أوائل السور المدينية	٩١ ـ ٧	٨٧ ـ ٧	٧	٧
٧ الأعراف	٨٧ ـ ٦ المرحلة المكية الثالثة	٨٧ ـ ٦	٣٩ ـ ٢	٥	٦
١٥ الحجر	٧٥ ـ ٢ المرحلة المكية المتوسطة	٥٧ ـ ٢	٥٤ ـ ٥	٢	١
١٧ الإسراء	٦٧ ـ ٤ المرحلة المكية المتوسطة	٦٧ ـ ٤	٥٠ ـ ٤	٤	٥
١٨ الكهف	٦٩ ـ ٥ المرحلة المكية المتوسطة	٦٩ ـ ٥	٦٩ ـ ٦	٣	٤
٢٠ طه	٥٥ ـ ١ المرحلة المكية المتوسطة	٥٥ ـ ١	٤٥ ـ ٣	٦	٢
٢٦ الشعراء	٥٦ المرحلة المكية المتوسطة	-	-	-	-
٣٤ سبأ	٨٥ المرحلة المكية الثالثة	-	-	-	-
٣٨ ص	٥٩ ـ ٣ المرحلة المكية المتوسطة	٥٩ ـ ٣	٣٨ ـ ١	١	٣

وكما يتبين من الجدول السابق، فإن ترتيب «نيوويرث» الزمني لا يختلف كثيرا عن الترتيب الزمني المصري ولا عن ذلك الذي وضعه «نولدكه» (ولكنه يختلف جوهريا عن ذلك الذي وضعه «بلاشيريه»)، ولكن في كل ترتيب، هناك فروق طفيفة في ترتيب النزول لها تداعيات دينية لم يتم تكشف أبعادها بعد. ويظهر جدول تدرج قصص صورة إبليس تحركا لاهوتيا ينتقل من إبليس السماوي المأساوي إلى إبليس الشرير الأرضي، أو شيطنة إبليس.

السورة كوحدة

على الرغم من أن المسلمين يعتبرون القرآن كلمة الله حرفيا دون تدخل بشري في كتابته أو وضعه، إلا أن هناك جدلا كبيرا يتعلق بعملية جمع وترتيب السور بل وحتى بمجموعات من الآيات داخل السور. في بدايات أدب الحديث النبوي، هناك بعض الاتجاهات دعمت وأيدت جمع القرآن الذي قام به ابن مسعود بصفته المصحف الأكمل والأتم الموثوق بصحته الذي تم نقله مباشرة عن محمد. فيما ذهب آخرون إلى تأييد جمع عثمان الذي قام به زيد بن ثابت بعد موت محمد. استقر الإجماع الإسلامي بعد ذلك على نسخة عثمان بصفته القرآن الذي أنزل على محمد وحفظ دون خطأ ولا تبديل حتى يومنا هذا.

أما القصة التي لقيت قبولا عاما عريضا في الأدب الإسلامي فهي أن القرآن قد سجل أولا في ذاكرة المسلمين الأوائل ودوِّنَ على جريد النخيل وعلى رقائق الحجارة. ولم تكن تلك النصوص المدونة النص القرآني الكامل، بل بعض منه سواء قل أو كثر. ثم قام أبو بكر، وعمر، أو عثمان بجمع تلك الأجزاء معا مكونا منها أول نص كامل مدوَّن للقرآن. وهناك قصص عديدة تروي قصة الجمع. ربما بدأت

عملية الجمع في عهد أبى بكر بمبادرة منه واكتمل جمعه في عهد عثمان، الذي قام بدوره بالتوفيق واستبعد النسخ المختلفة التي جمعت واستخدمت في الكوفة، والبصرة، ومناطق أخرى من الإمبراطورية الإسلامية ليخرج نسخة موحدة رسمية من القرآن. ومن المدهش أن «جون بيرتون» الذي قام بفحص ودراسة عملية الجمع والتراث والحديث بتدقيق شديد توصل إلى أن محمدا هو الذي قام بعملية جمع القرآن[١]. ولم يلق ذلك الاستنتاج قبولا ولا إجماعا من الباحثين[٢].

ما زالت كل القصص المتعلقة بجمع القرآن تطرح سؤالا جوهريا للجدل والنقاش. هل جمع السور الذي قام به عثمان، أو ابن مسعود، بل حتى من قبل محمد، هو الترتيب الصحيح حسب نزول السور؟ هل هناك نوع من الإرشاد والتوجيه الإلهي يملي ترتيب نزول السور؟ تذهب بعض المأثورات إلى أن جبريل أملى على محمد القرآن كاملا، خلال شهر رمضان طبقا لما هو مذكور في سورة البقرة (٢: ١٨٥)، أو في ليلة واحدة طبقا لما ورد في سورة الدخان (٤٤ : ٣). وهذا ينطوي على افتراض ضمني، ولكنه لا يتطلب، نوعا من التنظيم في السرد والنزول. لو كان التنزيل السردي للقرآن بأكمله في جلسة واحدة هو نمط التنزيل، فإن السور تكون قد نظمت قبل النزول، في السماء، أو على الأقل أثناء عملية النزول ذاتها. ومن جانب آخر، تقرر سورة الفرقان (٢٥ : ٣٢) بوضوح أن القرآن لم يتنزل على الرسول دفعة واحدة، ولكن على دفعات متتابعة. وتؤكد المعارف الإسلامية والتراث الإسلامي بوضوح على أن الافتراض الأخير هو ما حدث،

---

(١) بيرتون، «جمع القرآن».

(٢) ارجع إلى شنيزر، «القداسة والجمع»، ١٥٩ ـ ١٧١، لتلخيص جيد. بيرتون، «الجمع»، ١ : ٣٥١ ـ ٣٦١، وموتزكي، «أقوال بديلة»، ٥٩ ـ ٧٥.

أي إن النزول تم تدريجيا على دفعات، غير أنها تقدم مختلف التفسيرات لمعلومة أن القرآن تم تنزيله دفعة واحدة في رمضان. يقول بعض المفسرين إن القرآن كله قد تنزل على الرسول في رمضان ولكنه أنزل أيضا على دفعات. ويذهب آخرون إلى أن كلمة قرآن في هذا الإطار لا تشير إلى كل القرآن بل إلى بعض منه، أو أنها تشير إلى الأجزاء التي نزلت منه في ذلك العام[1].

النص ذاته، والمعالجات الحديثة التي تناولته، تفترض أنه أنزل على دفعات. ويؤكد الأدب والفقه الذي يتناول مناسبات النزول (أسباب النزول) على ذلك ويؤيده. وتشير طبعات القرآن في أغلبها إن كانت السورة قد أنزلت بمكة أم بالمدينة وفي بعض الأحيان تذكر الترتيب الدقيق في النزول أيضا. في بعض الأحيان أيضا تختص آيات معينة من السورة بذكر أنها قد أنزلت في وقت يختلف عن الوقت الذي نزلت فيه باقي السورة. والمصحف الحالي غير منظم على أساس ترتيب النزول زمانيا، وهو ما زال موضع جدل ونقاش وتفكير. النتيجة نص نهائي تبدو بعض من وحداته الكبيرة، وأحيانا بعض من وحداته الصغيرة، تبدو ضعيفة الارتباط ببعضها.

لذلك يضطر المفسرون المحدثون إلى تخمين المنطق الذي يحكم الترتيب. ويفترض أن نصا له مثل منطق هذا الترتيب ـ ليس مجرد مصادفة عفوية. كان هذا، وسيظل، على كل الأحوال، نصا مقدسا، لا يجب تناوله بإهمال أو طيش. لو كان يبدو أن هناك ضعفا في الترابط، فإن هذا قد يكون دليلا وإشارة قبل أي شيء على المسافة الزمنية الفاصلة بين القارئ الحالي وبين جامعي النص قديما. وثانيا،

---

(١) ارجع إلى أيوب، «القرآن»، ١٩١ ـ ١٩٢، لملخص وجهات النظر لمجموعة متنوعة من المعلقين.

ربما كانت دليلا على العناية والرعاية التي أوليت لجمع النصوص المحددة دون إجراء أي تغييرات في النصوص ذاتها لجعل الارتباط الانتقالي أكثر نعومة. وثالثا، قد ينظر بعضهم إلى أن الترتيب قد تم إملاؤه بشكل ما دون مراعاة لنعومة الانتقال من موضوع لموضوع. وعلى أي حال هناك محاولة لتفسير ذلك وشرحه، وهي أننا لا نعتبر ما يبدو ضعفا من عملية جمع القرآن في الارتباط الانتقالي كدلالة على الإهمال من جانب جامعي النص الأوائل، حتى لو بدت النتائج لغزا في نظرنا.

هل هذا الإحساس الذي قد نشعر به من خلال تركيب وبناء السور ذاتها جانب من النزول الإلهي المقصود؟ وهنا تكمن صعوبة الإجابة. لو كانت عملية الجمع وترتيب السور هي في حد ذاتها ضمن نتاج النزول الإلهي، فلماذا إذن لا يوجد أي تفسير لمعنى الترتيب؟ لقد لاحظ «دانييل ماديجان» تلك المشكلة ورصدها. وهو يلاحظ أن السيوطي، الذي نقل عن القاضي أبو بكر، يرى أن ترتيب كل من السور والآيات تم من قبل الله، غير أن ذلك التفسير لا يولي أي اهتمام للترتيب، الذي يدل على أن الادعاء بأنه ترتيب إلهي أقرب إلى ادعاء مبدأ دون أي أساس تجريبي[1] يدعي المسلمون المسؤولية الإلهية عن ترتيب القرآن ولكن بدون توضيح أي مغزى أو دلالة لذلك الترتيب. فضلا عن ذلك، فإن مقاربة ومنهج أغلب المفسرين ـ أي تحليل آيات منفردة دون تفحص لمقاطع كبرى من النص كوحدات متكاملة ـ يبدو أنه لا يعطي أي مغازي أو دلالات كاشفة للبنى الأكبر كوحدات كبرى.

حتى السور الأقصر التي تبدو بوضوح كوحدات تلقى أيضا ذات

---

(١) ماديجان، «صورة ذاتية»، ٤٧ ـ ٤٨.

التعامل المجتزأ من المفسرين. بعض المفسرين، مثل المفسر الشيعي آية الله السيد أبو القاسم الخوئي، يزعم أن محمدا هو الذي وضع ترتيب القرآن على هذا النحو[1]. ومع ذلك لم يكمل الخوئي ليؤكد إن كان هذا الترتيب في حد ذاته ترتيب كاشف أو يستحق ويستأهل الانتباه في سياق عملية التفسير. ويذهب الخوئي إلى القول بأن تلك المسألة تحديدا ليست إلا جانبا من جوانب الإعجاز القرآني. ولكن، لو كان الخوئي على صواب (هو وبيرتون أيضا) بزعمه أن محمدا هو من قام بترتيب آيات وسور القرآن، فهل يعد هذا مساويا للقول بأن الترتيب ذاته هو أحد جوانب تنزيل القرآن؟ حتى لو كان محمد هو الذي قام بترتيب الآيات والسور، فإن ذلك يقتضي ضمنا أن مثل ذلك الترتيب يتضمن معنى ما، ولو كان ذو معنى ومغزى، فإن ذلك في حد ذاته يجعل المعنى والمغزى موضوعا من مواضيع تفسير القرآن. أي عمل من أعمال الترتيب يتطلب بعض من أعمال التفكير وبعض الأسس التي يتخذ بموجبها القرار[2]. وبافتراض تطبيق هذا المنطق، سيكون من الملائم تفسير آيات القرآن لا فرادى، ولا منفصلة عن بعضها، بل في إطار السياق العام للنص القرآني.

ولكن كيف سنحدد ونقرر هذا السياق؟ يعتمد هذا على التفسير. على سبيل المثال، يمكننا أن ننظر إلى قصص إبليس أفقيا، بمقارنة كل قصة بأشكال السرد الأخرى للقصة ذاتها. هذا التناول والمنهج لا يلقي بالا لترتيب معين للسور، ولكنه يهتم بمضمون كامل قصة إبليس التي لا تمثل كل قصة منفردة منها إلا جزء من كل.

---

(١) الخوئي، «مقدمة نقدية»، ١٦٣ - ١٧٧.

(٢) قد يلاحظ المرء هنا الأهمية الدينية لترتيب الأسفار اليهودية في التناخ أنها مرتبة بطريقة مختلفة عن الترتيب المسيحي لها. الترتيب اليهودي يعبر عن دينية معتقد الخروج والعودة، أما الثاني فيعبر عن لاهوت التوقعات المسيحانية.

من جانب آخر، يمكننا أن ننظر للمضمون كسورة كاملة وضعت فيها قصة إبليس. وكما سنرى في حالتي سورة ص وسورة طه، مضمون القصة في السورة الأكبر قد يغيِّر معنى القصة. في مثل هذا التناول يفهم القارئ كل طريقة رواية من السرد على أنها وضعت خصيصا في مضمونها النصي المباشر. خواص وصفات القصة المتضمنة في كل موضع لها غرض، وغياب الصفات الأخرى له غرض بذات القدر. قصة إبليس ببساطة ليست قصة واحدة، ولكنها سبع حكايات، كل منها بمعنى خاص محدد متناغم ومتسق ومتصل بمعنى السورة. علينا أن نركز انتباهنا للطريقة التي تسرد بها القصة في علاقتها بالآيات التي تسبقها والتي تليها، وأيضا علاقتها بالبناء الكلي للسورة. وهذا يطرح تحديا أكبر في الهدف الثاني، أي في السور الكبيرة التي تضم القصة، حيث إن البناء الكلي للسور الكبيرة من الصعب تحديده وعزيز المنال، غير أن السور في المرحلة المكية المبكرة، تظهر بعض الرؤى والبصيرة المدهشة.

قيمة هذه القراءة هي في أنها تترك حدود القصة مفتوحة. الحدود اليقينية الوحيدة في القرآن هي حدود السور. فمن خلال أية معلومات ومعرفة يمكننا أن نقرر ونحدد أن استخلاصا معينا أو قصة تبدأ أو تنتهي في سطر محدد؟ والاستخلاص الأهم لهذا المنهج من التناول هو أن معاني السرد معين من قصة إبليس سوف تستلهم من مضمونها، لا بمجانستها بباقي السرد المسرود عن إبليس. ويتيح هذا لكل رواية من روايات قصة إبليس أن تفهم في مضمونها وسياقها الخاص بها.

ويتبع هذا التناول أيضا الأبحاث الأخيرة التي قام بها «مستنصر مير»، الذي يصف مقاربة وتناول «أمين أحسن إصلاحي»، وهو باحث باكستاني من القرن العشرين اعتمد في تفسيره للقرآن الذي أخرجه في ثمانية مجلدات على «تدبر القرآن»، على مفهوم تدبر «النظم» (تنظيم

محكم)[1]. من وجهة نظر إصلاحي، هناك بالفعل بناء محكم لكل سورة والذي يمكن التحقق والتيقن منه عبر تحليل دقيق لتدفق وانسياب الحجج والبراهين وتحديد العمود (مركز ومحور الموضوع) في كل سورة. ثم يمضي إصلاحي في التعرف والتعريف بمثل ذلك المنهج والتناول في كل سورة، بما فيها السور المدينية الصعبة والطويلة.

يتعلل مير بأن المعالجة التفسيرية للسور كتكوين موحد ليس إلا ظاهرة جديدة معاصرة تنتمي للقرن العشرين[2]. تأثير هذا الاستعمال للنظم يعتبر، في بعض الحالات، تضليلا لبعض المفسرين مثل سيد قطب حيث تبعدهم تماما عن أسباب التنزيل وتجعلهم يعتمدون في تفسير الآية على سياقها منفردة وتجاهل أسباب التنزيل. ولا يعد هذا حتى الآن منهجا أدبيا، غير أن مثل تلك المناهج لا يمكن لها أن تمضي قدما بدون مثل ذلك الوعي والانتباه للسياقات الأكبر والأفكار الرئيسة.

عمد الباحثون الغربيون إلى تطبيق مناهج أخرى لكشف طرق وسبل الوحدة والتماسك والتوافق في السور الأطول. ريتشارد مارتن، وهو رائد في هذا المجال، يطبق منهج برامجي على سورة الشعراء (٢٦)[3]. ويعتمد منهجه على التحليل الرمزي البنيوي الذي يسعى للتعرف على سطح مواز والتراكيب والبنى العميقة في النص. وهذا المنهج في الواقع أقرب للمنهج المتزمت والصارم، وهو غير واعد في حد ذاته، غير أنه موحي جدا بأنواع المصادر من الجانب الأنثروبولوجي، والسيميائي، والنظرية الأدبية التي تعين على تحليل

(١) مير، «تماسك القرآن».

(٢) آيديم، «السورة كوحدة متكاملة»، ٢١١ ـ ٢٢٤.

(٣) مارتن، «التحليل البنائي»، ٦٦٥ ـ ٦٨٣.

النص. وتظهر محاولات أخرى حديثة، مثل تحليل سورة البقرة الذي قام به «دافيد سميث»، اهتماما متزايدا بمثل تلك المناهج غير أنها لم تظهر بعد الوسيلة التي تمكن المرء من فهم العناصر داخل السورة كعناصر تتضافر معا لتكون الفكرة العامة الموحدة للسورة[1]. وهذا هو العنصر الذي سنعمل على استكشافه وتفحصه من خلال قصص إبليس.

هذه الدراسة سوف تجمع معا الجوانب الأخرى من التحليل الأدبي بقدر ما هو مطلوب في الفصول التالية. في الفصل التالي، سوف نقدم معلومات ونغطي بعضاً من الذخيرة المعرفية والرصيد المعرفي في السرد السابق على الإسلام عن أصل ومصدر الشر، ونضيف إليها ظهور المواضيع والأفكار الرئيسة المماثلة في الفكر والمكون الإسلامي وأيضا لندرب آذاننا على الفروق البسيطة والضئيلة بين روايات قصة إبليس ودلالاتها، وكذلك تفسير تلك الفروق الدقيقة الذي قدمه غيرنا فيما مضى.

---

(١) سميث، «بناء سورة البقرة»، ١٢١ ـ ١٣٦.

الفصل الثالث

الذخيرة المعرفية الأسطورية

وصلت قصة إبليس للإسلام ضمن ميراث غني ومهيب ومبجل. أسطورة إبليس لابد أن ترى، كما يراها المفسرون، ضد النسيج العام للأسطورة اليهودية والمسيحية، وضد نصوصهما المقدسة، وضد الفكر اليهودي والمسيحي الذي وصل للإسلام تحت بند وعنوان «الإسرائيليات». وليس بإمكاننا أن نقتفي أثر التدفق والمسار الفعلي لقصص معينة من المصادر اليهودية والمسيحية وكيفية وصولها (هي وغيرها؟) للكتاب المسلمين. ويحتمل أن تتبع مثل ذلك المسار في النقل يحتمل لا يمكن إعادة تركيبه أبدا ولا اقتفاء أثره. لا يمكننا أن نعلم على وجه اليقين أية تقاليد وأية مصادر كانت معروفة أو متاحة للمفسرين أو «للمحدثين» الشفاهيين. علينا على أي حال أن نصف ماذا كان يوجد في الخلفيات المعرفية، بمصطلحات كل أسطورة على حدة، ومنها على سبيل المثال، قصة الملاك الهابط المطرود من السماء التي تكون توازيا منطقيا، وكذلك الاستراتيجيات الأخرى ذات الصلة المتعلقة بتفسير وشرح طبيعة وأصل ومصدر الشر. تلك الأساطير، تعيننا على تمييز المعاني البديلة وما تنطوي عليه وما يترتب على وجود عناصر معينة بالقص. وتأتي قصة الملاك الهابط أو المطرود في الغالب مختلطة بعناصر مستمدة من تيارات أسطورية أخرى معينة تداخلت معها.

دراسات رموز الأسطورة مفيدة في الغالب ولكنها غير دقيقة بكل يقين. بالضبط كما تخلط الأسطورة الإسلامية عن إبليس في الغالب (ولكن ليس كليا) بسلاسة وسهولة بين شخصية إبليس وشخصية الشيطان، كذلك الأساطير القديمة للملائكة المراقبين من السماء، والقضاة السماويين، والوحش البحري الأسطوري ليفياثان، فهي تميل أيضا إلى الامتزاج والاختلاط وتكتسب مختلف الأشكال والصور.

غير أن، المجهود المبذول لتمييز موضوع القصة الرئيس يدفعنا إلى أن نسأل الأسئلة الصحيحة وأن نتبيَّن ونفهم الفروق الضئيلة التي قد تخفى عن ملاحظتنا ورصدنا للأساطير. وهناك خمسة مواضيع رئيسة ومحددة سوف تكون معينة لنا. أسطورة الصراع مثلا تضع الخير ضد الشر، وهي في الغالب تضعهما كمتناقضين متصارعين ضمن أسطورة بداية الخلق ذاتها، بعبارات محددة بوضوح. قصة القضاة السماويين تظهر بشكل أولي كشيطان التناخ (التوراة)، المذكور على وجه التحديد في سفر أيوب. مراقبو السماء من الملائكة مذكورين في سفر التكوين وفي سفر أخنوخ. كما تظهر قصة الملاك الهابط المطرود من السماء في سفر أشعيا ١٤ وفي الأسفار غير المعترف بصحتها. وأخيرا، هناك قصص تنافس وتصارع الأشقاء، مثل قصة قابيل وهابيل الواردة في الإصحاح الرابع من سفر التكوين، تبدو وكأن لها دورا قويا في الإشارة إلى منبع وأصل الشر.

هناك أنواع من دراسات الرموز لن نتابعها ولن نطبقها، فعلى رأس تلك الدراسات أدب وتراث الغنوصية الغني والفلسفة الأفلاطونية الحديثة حيث يقترن الشر بالمادية وينبع من فيض مجالاتها المتزايدة أو المتناقصة. وهو أدب لامع براق يموج بالألوان، لكنه بصفة أولية ليس سرديا ولا حكائيا بطبيعته. تركيزنا هنا على وجه

التخصيص، ينصب على التفسيرات السردية والقصصية المتعلقة بالشر وطبيعته ومنبعه. وتعد الثقافة الأفلاطونية وآدابها الحديثة وصفية بوجه عام لتعقيدات كونية معينة ولا تبرز دورا فعالا في تفسير قصة إبليس. ورغم ذلك سوف نجد عناصر من الأفلاطونية الجديدة تتشابك مع الأساطير الخمس، التي سوف نتناولها تفصيلا.

أسطورة الصراع

تضع أسطورة الصراع بين الخير والشر في وضع التناقض بشكل مطلق[١]. وهي تظهر في الغالب في أساطير قصة الخلق. في قصة الخلق البابلية «إينوما إيليش» يهزم مردوخ المسخ الأنثى «تيامات» رمز الفوضى والشر. ومن بقايا جسدها، يكون مردوخ العالم ويشكله. ويصبح مردوخ أول ملك على بابل والنموذج الأولي الأصلي لنظام الملك[٢] بعد ذلك في عالم البشر. وفي الرواية الكنعانية، يهزم الإله بعل المسخ يام، مسخ البحر، وهو الشكل الأولي للمعركة بين يهوه، رب إسرائيل، والمسخ لوياثان، الذي يبدو أيضا في شكل مسخ بحري متوحش (سفر أشعيا ١ : ٢٧). وفي حكاية أخرى، يتمكن «موت» من قتل بعل، أو ابتلاعه، وعلى مدى سبعة أيام تلت ذلك، ظلت الأرض في حالة من القحط والجدب حتى عثرت «عنات» شقيقة بعل على جثته، وقامت بدفنه، ثم قتلت موت، ثم أعادت الحياة لشقيقها بعل، وأججت صراعا لا ينتهي بين الاثنين[٣]. وهنا لم يعد

(١) انظر فورسيث، «عدو قديم»، وراسيل، «الشيطان». قام راسيل بكتابة سلسلة من خمسة كتب تتعقب أصل فكرة ومفهوم الشيطان في الفكر الغربي، أما هذا الكتاب فيعد الأول في مجاله.

(٢) هايدل، «سفر التكوين البابلي»، ١٨ ـ ٦٠.

(٣) جيبسون، «الأساطير الكنعانية»، ويتني، «وحشان عجيبان»، ٦ ـ ١٠.

الصراع بين بعل وموت فقط، بل ضم أيضا عنات، والتي لم تكن قواها المدمرة في خدمة البشر طول الوقت.

وكما يشير «جون ليفنسن»، فإن التوتر بين «يهوه» وبين قوى الفوضى المضادة والموجودة على الدوام يخفت أحيانا ويختفي ويستتر أحيانا ولكنه موجود على الدوام ولا ينتهي أبدا كما يظهر في التناخ (التوراة)[1]. وعلى عكس وجهة النظر التقليدية من التفوق الكلي المطلق للذات الإلهية العليا، تقدم التناخ صورة إله يكافح ويناضل على الدوام للمحافظة على نظام الخلق ضد قوى الفوضى والظلام. في سفر التكوين، ١ : ١ ـ ٢٣ لا يصف النص طرد وإبعاد الشر، ولكنه يصف بدلا من ذلك تحجيمه للشر من خلال نظام الفصل الإلهي بين القوى وتصنيفها. ويظهر المزمور رقم ٤٤ إلها مطلوب منه أن يركز انتباهه على الدوام وللأبد لمحاصرة وعزل قوى الشر المحومة على الدوام:

(لأَنَّنَا مِنْ أَجْلِكَ نُمَاتُ الْيَوْمَ كُلَّهُ. قَدْ حُسِبْنَا مِثْلَ غَنَم لِلذَّبْحِ. اِسْتَيْقِظْ! لِمَاذَا تَتَغَافَى يَا رَبُّ؟ انْتَبِهْ! لَا تَرْفُضْ إِلَى الأَبَدِ. لِمَاذَا تَحْجُبُ وَجْهَكَ وَتَنْسَى مَذَلَّتَنَا وَضِيقَنَا؟ لأَنَّ أَنْفُسَنَا مُنْحَنِيَةٌ إِلَى التُّرَابِ. لَصِقَتْ فِي الأَرْضِ بُطُونُنَا. قُمْ عَوْنًا لَنَا وَافْدِنَا مِنْ أَجْلِ رَحْمَتِكَ.)

ويرى كثير من الباحثين أيضا أن الشيطان في سفر أخبار الأيام الأول ١ : ٢١ يظهر من خلال النص كعدو للرب، مما أرغم داوود على القيام بعد بني إسرائيل ضد رغبة الرب ومشيئته. هذا الشيطان، الذي ظهر دون اسم محدد، يعد، طبقا لتلك الرؤية، التطور الأخير لمفهوم الشيطان في سفري أيوب وزكريا (وهو ما سنناقشه فيما

---

(١) سفر أيوب ٨: ٣، ١ : ٤١، المزمور ١٤: ٧٤، ٢٦: ١٠٤، وأشعيا ٢٧ : ١. ارجع إلى ليفانثون، «الخلق»، ٣ ـ ١٣، وويتني، «وحشان عجيبان»، لشرح مفصل عن التقاليد السائدة في فترة الهيكل الثاني واللاهوت اليهودي المبكر.

يلي)[1]. أما المعارضون لوجهة النظر هذه فسوف نناقش رأيهم فيما يلي عند مناقشة فكرة ومفهوم مدعي السماء من الملائكة.

أسطورة الصراع هي أيضا أسطورة تعريف مجتمع قمران اليهودي الطائفي شمال غرب البحر الميت. ويظهر ذلك تحديدا من خلال لفافة الحرب التي تصف بتفصيل شديد المعركة الأخيرة عند آخر الزمان بين «بيليال» ومعه «أرواح رهطه» من «أبناء الظلام» ضد الملاك ميخائيل وهو يقود «أبناء النور». الثنائية هنا بين مجتمعين حصريين يتبادلان العداء. في لفائف قمران، كل فرد إما أن يكون منضما لـ «أبناء النور» أو منضم لـ «أبناء الظلام»، وليس هناك اختيار ثالث[2].

ويتجادل الدارسون عما إذا كانت الثنائية المفرطة والمتطرفة لطائفة منطقة قمران مستمدة من انتشار وامتداد مقاطع التنبؤ بدمار العالم الكلي في التناخ، أم أنها تطورت عن التقليد الثنائي الفارسي في الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها[3]. المصادر عن الأخيرة متشظية وفقيرة ـ فمعظم الأفيستا، النصوص الزرادشتية المقدسة التي اكتملت في القرن الرابع قبل الميلاد قد فقدت[4]. في التعليم الأصولي

---

(١) ممن يدعمون وجهة النظر هذه، دريكسن، «سفر أخبار الأيام الأول»، ٢٧٥، فورسيث، «العدو القديم»، ١١٩ ـ ١٢١، وكلاين، سفر أخبار الأيام الأول، ٤١٨ ـ ٤١٩، ونايلسن، «الابن المبذر»، ١٠٠ ـ ١٠٥.

(٢) دافيدسون، «الملائكة في القرآن». يشار إلى بيليار في مصادر أخرى باسم «بيليال»، ولكن يبدو أنهما ذات الشخصية.

(٣) دافيدسون، «الملائكة في القرآن»، ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٤) تذكر التقاليد الثقافية أن أكثر الأدب والثقافة للأفيستا قد أتلفت حين أحرق الأسكندر الأكبر مكتبة بيرسبوليس في عام ٣٣١ قبل الميلاد، وقتل أغلب الكهنة. ومن المستحيل التوثق من ذلك بأي طريقة. وعلى أي حال يلاحظ «بويس» أن قانون ودستور «أفيستا الأكبر» الذي وضع في العصور الساسانية قد تم إتلافه بسبب تعرض بلاد فارس لغزوات تالية ـ من قبل العرب، والترك، =

للزرادشتية[1]، وهي تؤمن بإله واحد، هو أهورا مازدا، يحكم كل الأرواح، ومنها ديفا الشريرة وأهورا الخيرة. أهورا مازدا خلق ثنائيا، أنجرا مينيو، وسبينتا مينيو، الذي يتم التعرف عليه لاحقا مع أهورا مازدا[2]. وبعد موت زرادشت، طورت طائفة الكهنة العقيدة والتعاليم باتجاهات أشد ثنائية.

آخر تفسير مزدكي يذهب إلى أن روحين، هما أهورا مازدا، وأنجرا مينيو، اشتبكا في معركة[3]. وكانا متكافئين في القوة باستثناء أن أنجرا مينيو، روح الشر، محدودة في الحيز ولكنها توقن بحتمية تدمير أهورا مازدا. وهناك تأويل آخر، وضعه الزورفانيون في عصور إيران الساسانية، وضعت وطرحت مبدأ أور، وهو الرب زورفان، وهو مزدوج الجنس وأنتج أهورا مازدا وأنجرا مينيو بهذا الترتيب، ليصبحا مصدر رعب الأب[4]. التأويل الزورفاني مستمد من التأثيرات

= والمغول ـ لذلك لم تتبق ولا نسخة واحدة وربما ربع النصوص الأصلية قد أبيدت نهائيا وفقدت كليا (بويس، مصادر وثائقية، ٣).

(١) يعد اسم «زورستر» اسما غربيا لزرادشت، مشتق من الإغريقية. أما اسم «زراسوشترا» فهو الاسم الأفيستي، أو بالإيرانية القديمة. وهو تعبير عن الكاهن/ النبي الذي يرتبط اسمه بهذا التقليد.

(٢) أنجرا ماينيو (باللغة الآفستية، وأهريمان بالبهلوية) وهو الغريم الشرير لأهورامازدا (أوهرامازد في البهلوية) في الكتاب البهلوي «البونداهشن» (الخلق الأصلي)، ولكنهما ذكرا على أنهما توأم في «الياسنا ٣٠» لجاثا الأفيستا. العلاقة الحقيقية بالضبط بين الاثنين مركبة بشكل مختلف بين مختلف شيع وطوائف التقاليد التاريخية الزوراستاريانية (الزرادشتية)، والتي تضم الزورفانا والمازدية.

(٣) ظهرت المازدية كتطور للتقاليد والطقوس الزرادشتية في العصور الساسانية، وعلى وجه التقريب في البدايات المبكرة للقرن السادس الميلادي، متأثرة بالأفكار المانيشية.

(٤) بعد ذلك أصبح ينظر للزرفانية على أنها هرطقة، فقد كانت معتقداتهم تضع أهورا مازدا في المرتبة الثانية بين مجمع الآلهة.

الأفلاطونية الجديدة. وهي مكونة من سلسلة من مستويات وطبقات الخلق من أهورا مازدا عبر ستة «أميش سبينتاس» (أي الخالدون) تتحول إلى أربع ظواهر مادية في العالم المادي، ومنها جايومارت، أو الإنسان المثالي.

لم يتطور الفكر الحاخامي الديني اليهودي باتجاه اسطورة الصراع[1]. ويولي التلمود بعض الانتباه لمفهوم الميول المتضادة والمتعارضة داخل البشر: أي نوازع ودوافع السوء والشر (ييسر ها ـ راع) ودوافع الخير (ييسر توب)، وكلاهما ميلان طبيعيان داخل النفس البشرية، غير أنهما لم يتجسدا أبدا إلى الدرجة التي يصبحا فيها مكونات متعارضة[2] خارج النفس البشرية. وهناك إشارتان في هذا الاتجاه يستحقان الملاحظة. الأولى، مقطع فريد غير أنه شهير جدا من التلمود البابلي، يقول:

> قالت ريش لخيش «الشيطان، ذو النزعة الشريرة، وملاك الموت كلها شيء واحد. وهو يسمى الشيطان كما يكتب، فخرج الشيطان من حضرة الرب» سفر أيوب ٢,٧ وهو يسمى نزعة الشر (ونحن نعرف ذلك لأنه) مكتوب في موضع آخر، (وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم) كانت شرا خالصا على الدوام، سفر

---

(١) غير أن أسطورة التنافس والصراع غير غائبة. راجع لويتني، «وحشان عجيبان» فيما يتعلق بالتفسير اللاهوتي لبيهيموث وليفياثان.

(٢) لا يوجد سبب واضح في الإشارة إلى «الميل للشر» بالإشارة المحددة العبرية «ييسير ها ـ را»، والميل للخيرب ـ «ييسير توب» وهو يشار إليه بدون «ها» العبرية، غير أن هذا تقليد واضح ومستقر. راجع لهيرسبيرج، «ألف وثمانمائة عام»، ١٣٠، وبوجه عام ارجع إلى بولكا، «أن تكون خيرا أو شريرا»، ٥٣ ـ ٧١، وميرفي، «يسير»، ٣٣٤ ـ ٣٤٤، روزينبيرج، «الخير والشر»، وسوكول، «هل هناك استجابة دنيوية (هالاخاه)»، ٣١١ ـ ٣٢٣.

التكوين ٥,٦ وهي مدونة هنا (في ارتباطها بالشيطان) «فقال الرب للشيطان هو ذا كل ما له في يدك. وإنما إليه لا تمد يدك. ثم خرج الشيطان من أمام وجه الرب»، سفر أيوب ١٢,١. والشيء ذاته ينطبق على ملاك الموت حيث تقول التوراة: «فقال الرب للشيطان ها هو في يدك ولكن احفظ نفسه» سفر أيوب ٦,٢ مما يظهر أن حياة أيوب كانت ملك للشيطان[١].

غير أن هذه إحالة وإشارة منفردة لم يكن لها تأثيرا كبيرا على التفكير الحبري الحاخامي.

الشكل الثاني الذي بزغت وبرزت منه أسطورة الصراع تضافر مع أبدية وجود العماليق كأعداء أزليين لبني إسرائيل. والعماليق أعداء من البشر، قبيلة كرست نفسها لتدمير إسرائيل، تعيش على قنص المستضعفين منهم، ولكن في أوقات مختلفة كان يقال إن لهم أبعادا ومقاييس جسدية هائلة أكبر من المعدل البشري للأجساد، وفي سفر الخروج، ١٧ نقرأ:

«فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «اكْتُبْ هذَا تَذْكَارًا فِي الْكِتَابِ، وَضَعْهُ فِي مَسَامِعِ يَشُوعَ. فَإِنِّي سَوْفَ أَمْحُو ذِكْرَ عَمَالِيقَ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ فَبَنَى مُوسَى مَذْبَحًا وَدَعَا اسْمَهُ «يَهْوَهْ نِسِّي وَقَالَ: «إِنَّ الْيَدَ عَلَى كُرْسِيِّ الرَّبِّ. لِلرَّبِّ حَرْبٌ مَعَ عَمَالِيقَ مِنْ دَوْرٍ إِلَى دَوْرٍ»

وتظهر الفقرات السابقة من سفر الخروج وجود توتر وتناقض بين الوعد بـ «حو» عماليق، بل حتى بمحو ذكرهم من الوجود، والتضمين المضاد والعكسي الذي يذكر أن الحرب ضد عماليق، وهي الحرب التي يدخلها الرب بنفسه ضد عماليق، سوف تستمر من جيل لجيل[٢]

---

(١) كوهين ستيوارت، «النضال»، ٣٦.

(٢) انظر أيضا سفر صموئيل الأول ٧: ١٥ وسفر التثنية ٢٥: ١٧ ـ ١٩، حيث=

(من دور إلى دور). وعلى الرغم من أن علاقة التعارض بين إسرائيل وعماليق ظلت في نطاق التذكر والتذكير الدائم بها في كل عيد بوريم(*) الديني المقدس، إلا أنها لم ترق دينيا للتحول لسبب لدمار الكون عند نهاية الزمان، كما هو موجود في وثائق ونصوص قمران والأدبيات المتعلقة بما يماثل سفر الرؤيا ودمار الكون النهائي[1].

أصبحت أسطورة الصراع تمثل الفهم والإدراك المسيحي المركزي للشر. إيلين باجيل، التي تابعت تطور وبزوغ رؤية الشيطان الدينية في الكنيسة المسيحية المبكرة، تعزو ذلك للصفة الرؤيوية للفكر المسيحي المبكر. وطبقا لباجيل، فإن التفكير الرؤيوي يوجه سؤالا أوليا، «من هم شعب الله؟»[2]. وفي الجانب الفعلي الواقعي يتحول السؤال إلى «من هم الذين لا يعدون شعب الله؟» حيث إن المتسائل يفترض حتما وجوده في الناحية الصحيحة أو ضمن جانب الحق. ويستدعي هذا السؤال وجود إجابة في نطاق أسطورة الصراع.

تعكس كثير من النصوص المسيحية المبكرة مقاربة معاكسة لا تتضح من التناخ، ربما باستثناء سفر دانيال. ولكنها تعكس على أي

= يهاجم العماليق الضعفاء والمتقاعدين من بين الإسرائيليين، وسفر القضاة ١٢ : ١٠ حيث كانوا يحاربون الإسرائيليين ليمنعوهم من دخول أرض الميعاد، والمزمور ٧ : ٨٣، حيث يظهر أن العماليق جانب من مؤامرة ضد إسرائيل.

(*) عيد البوريم هو عيد يهودي يحتفل فيه اليهود بالنجاة والخلاص في بلاد فارس من الدمار على يد هامان ويحتفل به في الرابع عشر من آذار كل عام (المترجم).

أو الإحجام عن ذكر شيء. فالقصة لا يمكن أبدا أن تسرد الحكاية كاملة.

(١) عن العماليق في اليهودية ارجع إلى «لي»، «في ظلال العماليق»، ٤٤ ـ ٤٩، وساجي، «العقاب»، ٣٢٣ ـ ٣٤٦، وسوسيفسكي، «شاول والعماليق» ٣٧ ـ ٥٦.

(٢) باجيل، «أصل الشيطان»، ٥١.

حال موقف الكنيسة المبكر، الذي عارضه «الصديقيون» وبصفة خاصة طائفة «الفريسيون» من اليهود ومن بعد ذلك بزمن الرومان المتسيدون. في قراءة باجيل، يعكس تطور أسطورة الصراع المسيحي تعارض الأوساط الاجتماعية التي تصارعت كأعداء حقيقيين للاستحواذ على الشرعية الكنسية ثم ادعاء كل منها بأحقيتها بالتراث اليهودي. وكل منها يسمي الآخر «العدو الحميم»، الذي يتشارك معه فيما يكفي من تراث أحدهم ليصبح خطرا حقيقيا على أصالته وصحة مشروعيته.

وضع الشيطان كخصم وغريم للمسيح وللمسيحيين كان واضحا وخطيرا بما يكفي لدى «سيلسوس» لينتقد المسيحية لدى أوريجين أدامانتيوس(*)، مستشهدا ومرددا معتقدات الكفر والتجديف التي تؤمن بوجود الشيطان، والتي أفضت بالمسيحية إلى التثنية.

وما يجعل من الرسالة المسيحية رسالة خطيرة كما كتب سيلسوس، لا يكمن في أنهم لا يؤمنون بإله واحد، بل لأنهم انحرفوا عن التوحيد باعتقادهم «الكافر» بوجود الشيطان. وبسبب كل «تلك الأخطاء الملحدة» التي اقترفها المسيحيون، كما يقول سيلسوس، فإنهم يظهرون جهلهم الشديد «بجعلهم وإيمانهم بكائن معارض ومعاد لله، يسمونه الشيطان، أو كما يطلق عليه في اللغة العبرية ـ ساتان ـ». وكل تلك الأفكار ومثيلاتها ليست سوى ابتداعات بشرية، وهي مدنسة بما لا يليق بإعادة ذكرها: «فمن التجديف والكفر... القول إن الله الأعظم... له مناوئ وخصم يقيد قدرته على فعل الخير». غضب سيلسوس لأن المسيحيين، الذين يزعمون أنهم يعبدون إلها واحدا «قسموا بإلحادهم مملكة الرب، بخلقهم تمردا وعصيانا في مملكته،

(*) أوريجين أدامنتوس من رواد الغنوصية ولد بالأسكندرية ١٨٥ ميلادية ومات ٢٥٤. (المترجم).

كما لو كانت هناك فصائل متعارضة ومتصارعة ومتعادية في الجانب الإلهي، بما فيها ذلك الفصيل المعادي لله»[١].

ويرد «أوريجين» بأن نصر الشياطين ليس سوى نصر طارئ وظاهري ومؤقت وزائل. وعلى المدى الطويل، فإن موت الشهداء ينتج عنه بعثهم ودمار الشيطاني. وهذا بدوره يقوي الإيمان المسيحي لمقاومة الاضطهاد والظلم وقبول التعذيب والاستشهاد. الخصومة والمعارضة في السماء بين المسيح والشيطان ليست سوى انعكاس للخصومة والتعارض على الأرض بين المسيحيين والاضطهاد والظلم الروماني لهم. كان لدى أوريجين الفرصة أن يجرب ذلك بنفسه مع اعتقاله وتعذيبه ورفض خلال تلك التجربة أن يتخلى عن إيمانه أو يتنكر لمعتقداته.

وفي التاريخ المتأخر، تتمثل أسطورة الصراع لا في مصطلحات الألوهية والشيطانية فقط، بل تتمثل أيضا في المسيح وأعداء المسيح[٢] الذين ينشرون الشر.

ربما تثمر أسطورة الصراع أبسط من أشكال العدالة الإلهية. هناك خير وهناك شر ـ مستقلان ومنفصلان، وواضحا المعالم، ومتعارضان كليا. أغلب الخطاب والحديث الشيطاني من ذلك النوع. وكما يشير «ويلش»، فإن آخر السور المدينية من القرآن تصور الشيطان ككائن شرير معاد كليا للبشر[٣].

في الجانب الأغلب، فإن الخصومة التي يرسخها القرآن هي بين الشيطان والبشر، خاصة المؤمنين منهم:

---

(١) المصدر السابق، ١٤٣، نقلا عن أوريجين، «ضد سيلسوم» ٤٢ : ٦.

(٢) ماكجين، ضد المسيح.

(٣) ويلش، «الله».

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾[1] (سورة البقرة، ٢٠٨).

عبر القرآن بأجمعه، يعترض الشيطان المتمرد والعاصي (سورة مريم، ٤٤) والعاق والكفور (سورة الإسراء، ٢٧) على أوامر الله، غير أنه لم يعتبر أبدا في أي آية بالقرآن ندا وخصما مساويا لله. الشيطان، وإبليس في جانبه الشيطاني، يقع ويصنف في موضع ما بين أسطورة الصراع والطراز الأولي للمدعي العام السماوي، أقل قدرة وسلطة على النطاق الكلي للعالم الإلهي في أسطورة الصراع، وأكثر أرضية من النموذج الأولي للمدعي العام السماوي.

المدعي العام السماوي

أغلب الخطاب والأدب المسيحي، وبعض الكتابات اليهودية، تفسر اسم «الشيطان» بالإشارة إليه على أنه خصم وغريم لله/ المسيح/ ميكائيل. وهو تطوير لشخصية الشيطان التوراتية، غير أن للشيطان دورا مختلفا تماما عن دور الشيطان الرؤيوي لنهاية العالم ويجب أن يظل مختلفا ومستقلا.

في أغلب المواضع في التناخ (التوراة)، تشير كلمة شيطان إلى خصم وغريم للبشر. فقرات عديدة (سفر صموئيل الأول ٢٩ : ٤ ـ ٢، سفر صموئيل الثاني ١٦ : ٥ ـ ٨، سفر الملوك الأول ٥ : ٢ ـ ٦، سفر الملوك الأول ١١) تستخدم المصطلح باعتباره خصما بشريا بسياق حربي وعسكري[2]. بعض المفسرين يرون أن الشيطان في سفر أخبار الأيام

(١) أنظر أيضا سورة النساء آية ٣٨، وسورة الأنعام آية ١٤٢، وسورة يوسف آية ٥، وسورة الإسراء آية ٥٣، وسورة الكهف آية ٥٠، وسورة فاطر آية ٦، وسورة الزخرف آية ٦٢ (من بين نصوص أخرى)

(٢) داي، «الخصوم في السماء»، ٢٥ ـ ٤٣.

الأول ١ : ٢١ (ووقف الشيطان ضد إسرائيل وأغوى داوود ليحصي إسرائيل) يعد أيضا متهما أرضيا[١]. في المزمور ٦ : ١٠٩ يظهر الشيطان أيضا كخصم فان، غير أن سياق الكلام يدل على أن المضمون عدلي وقضائي، فهو المنوط به توجيه الاتهام ضد ناظم المزامير. في قصة بلعام في سفر العدد ٢٢، نجد أن مضمون وسياق الكلام أيضا عدلي وقضائي، فالشيطان رسول من السماء بعث لاتهام بلعام وإثناءه عن القيام بمهمة لم يتلق موافقة إلهية على القيام بها[٢]. في كل تلك الأمثلة، يظهر الشيطان كاسم فقط غير محدد الشخصية. أما في السياق القضائي العدلي في كل من سفري أيوب وزكريا، فشخصية الشيطان محددة وواضحة بلا لبس.

يتضح المثال الكلاسيكي للشيطان وهو يقوم بدور المدعي العام الإلهي من قصة أيوب ١ ـ ٢، حيث يعرج الشيطان على السماء بعد رحلات يقوم بها جيئة وذهابا بين الأرض والسماء[٣]، ومعه تقرير واف. وهو يظهر في الإصحاح الثاني ١ : ٢ كـ «أحد أبناء الرب». الفهم السائد لهذا المصطلح كما هو مدعوم بالوثائق التي اكتشفت في أوجاريت، هو أنه يشير إلى أعضاء الملأ السماوي الأعلى، من الملائكة وخدم الرب، الذين يساعدون الله على إدارة شؤون الأرض وحكمها[٤]. والشيطان يلعب دور المدعي العام في قاعة الحكم السماوية.

---

(١) بينتجيس، الشيطان، ٤٦ ـ ٤٧، جافيت، أسفار أخبار الأيام، ١١٦، وجاريك، سفر أخبار الأيام الأول، ١٢٥.

(٢) بينتجيس، الشيطان، ٤٥ ـ ٦٧، ستوكس «الشيطان».

(٣) داي، «الخصوم في السماء»، ٦٩ ـ ١٠٦، ويلسن، سفر أيوب، ٥٤ ـ ٩٩.

(٤) ويلسن، سفر أيوب ٥٤ ـ ٦١. يذهب ويلسن إلى القول بأنه حيث أن الشيطان قد انتقي وحده هنا فإنه ليس واحدا من أبناء الله. من وجهة نظره فإن الشيطان شبيه وند لله، وفيض من الجانب المظلم لله، يصنع حوار أيوب ١ ـ ٢ أداة لتصوير التوتر داخل شخص الله.

الفحص الدقيق للنص يظهر أن الرب هو المتهم لا أيوب. فالشيطان يتحدى الله في افتراض الله أن أيوب عبد صالح تقي، مقترحا أن أيوب لن يتمسك بذلك النقاء والصلاح إن لم يكن مباركا ومحميا ومحصنا من الله. في لمح البصر يخدع الشيطان الله ويكذب عليه. في الوقت الذي لم يكن لديه فيه عداء ولا ضغينة ضد أيوب. وبالفعل، أصبح أيوب موضع رهان دون علمه بين الشيطان والرب. حتى هذا الرهان لم يفصح ويكشف عن أي عداء لأيوب، غير أن أيوب، بالطبع، لم يكن مدركا أنه سيكون ضحية لذلك الرهان. النتيجة النهائية هي أن الشيطان أراد أن يكون له امتياز وحرية اختبار أي كائن بشري ويحتمل أيضا أن يكون له حرية محاكمة أي كائن بشري على الأرض، لكن أيوب، كان محميا من الرب.

الآيات من ١ ـ ٤ من الإصحاح الثالث من سفر زكريا هي آخر الآيات التي ذكرت الشيطان وهي تعد مفتاحا مهما، لأنها تظهر تطورا في مفهوم البشر للشيطان. موجه الاتهام هنا شخصية سماوية، تتهم كائنا بشريا، مع أن الاتهام ليس بالضرورة زائفا[١]. ونص الفقرة من الإصحاح الثالث في سفر زكريا كما يلي:

«وَأَرَانِي يَهُوشَعَ الْكَاهِنَ الْعَظِيمَ قَائِمًا قُدَّامَ مَلاَكِ الرَّبِّ، وَالشَّيْطَانُ قَائِمٌ عَنْ يَمِينِهِ لِيُقَاوِمَهُ. فَقَالَ الرَّبُّ لِلشَّيْطَانِ: لِيَنْتَهِرْكَ الرَّبُّ يَا شَيْطَانُ! لِيَنْتَهِرْكَ الرَّبُّ الَّذِي اخْتَارَ أُورُشَلِيمَ! أَفَلَيْسَ هذَا شُعْلَةً مُنْتَشَلَةً مِنَ النَّارِ؟».

وَكَانَ يَهُوشَعُ لاَبِسًا ثِيَابًا قَذِرَةً وَوَاقِفًا قُدَّامَ الْمَلاَكِ.

فَأَجَابَ وَكَلَّمَ الْوَاقِفِينَ قُدَّامَهُ قَائِلاً: «انْزِعُوا عَنْهُ الثِّيَابَ الْقَذِرَةَ». وَقَالَ لَهُ: «انْظُرْ. قَدْ أَذْهَبْتُ عَنْكَ إِثْمَكَ، وَأُلْبِسُكَ ثِيَابًا مُزَخْرَفَةً».

---

(١) داي، «الخصوم في السماء»، ١٠٧ ـ ١٢٦.

الموضوع الذي بيدنا موضوع تقييم حاخامية وكهانة الصدوقيين بعد العودة من المنفى. أولئك الإسرائيليون الذين بقوا بالبلاد وقاوموا مخطط الصدوقيين لإعادة بناء الهيكل وسلطة كهانته. الشيطان هنا ممثل الاتهام والادعاء العدلي. على الرغم من أن طبيعة الاتهام لم يفصح عنها. لا يوجد دليل على أن الشيطان يكذب، غير أن الشيطان على خلاف مع الإرادة والمشيئة الإلهية. في تلك الفقرة يزداد تدخل وظهور الشيطان الذي يخالف المشيئة الإلهية، والذي لا يدحض الله أقواله ويفندها فحسب، بل يلومه أيضا ويعنفه ويوبخه. هذا الشيطان ممثل اتهام وادعاء، غير أن هناك ظلال من أسطورة الصراع الإلهي تتبدى منها.

مفهوم ممثل الاتهام والادعاء السماوي يظهر بالتدريج وببطء من خلال التوراة. في سفر زكريا فقط بدأت تلك الصورة تتبلور وتتشكل، وحتى ذلك الموضع ظلت شخصية الشيطان بعيدة تماما عن شخصية الشيطان الموجودة بالإنجيل التي تحكم الأرض بمقاومة ومعارضة لله كما هو موجود في أسطورة الصراع. ومع ذلك، من المهم والمفيد المحافظة على الصفات الفريدة لهذه القصة كقصة مميزة عن كل القصص الأخرى التي ذكرناها. ممثل الاتهام السماوي يعمل كخادم للرب، وهو واحد من أبناء الرب لا مناوئ ولا معاد له. وعلى الرغم من أن الرب بدافع من رحمته، قد يختار أن يحكم على عكس الادعاءات التي يقدمها الشيطان، ولا يعني ذلك الاختيار أن الله يرفض الشيطان ذاته، والعكس صحيح أيضا. المدعي السماوي يعمل معارضا، لا للوجود البشري، ولكن معارضا لخطاياهم، كمفتش وباحث ومحقق شديد القسوة لا يعرف الرحمة ويتركها لغيره. ولكن لا يوجد تلميح لكذب ولا لخبث أو عداوة في تصوير الشيطان.

سوف نبحث لاحقا إن كان إبليس، مستقلا ومعزولا ومنفصلا عن

شخصية الشيطان، يمكن اعتباره مذنبا بالكذب أو التخابث بنفسه، ولكننا هنا نهتم بالنتيجة المباشرة ـ إن كان الشيطان، بكونه أيضا «عدوا صريحا» للبشر ومتمردا على الذات الإلهية، وفي الوقت ذاته خادما لله، ومفتشا في القلوب البشرية عن ارتكاب الخطايا. لا توجد أي آيات في القرآن تمثله بوضوح بهذه الصورة، غير أن الآيات التالية تعد الأقرب لتلك الصورة:

﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَآءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[1] (سورة الأنفال ـ ٤٨).

﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ۖ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (سورة إبراهيم ـ ٢٢).

هنا، وفي آيات أخرى مماثلة، اعتراف الشيطان بسيادة الله واضحة، وهو يمارس أعمال غواية البشر في إطار ذلك الوعي وتلك الدراية. ومع ذلك، لا توجد آية واحدة تعطي الشيطان أي نوع من أنواع التواجد في السماء. الغالب الشائع، يتم التعرف على الشيطان بمسار ودرب وسبيل يتناقض مع سبل ودروب الله. وعلى عكس إبليس الذي يعد من بين «أبناء الله»، فليس للشيطان ذاته ارتباط بالسماء ولا بالملائكة. في بعض النصوص، بما فيها بعض نصوص القرآن، يمكن للملائكة أن تعمل وتقوم بدور المستشارين النقديين للرب، ففي سورة البقرة (٢ : ٣٠)، تعترض الملائكة على فكرة خلق الله للبشر، وتتعلل

---

(١) ارجع إلى بناء مماثل في سورة الحشر، الآيات ١٦ ـ ١٧.

الملائكة بأن البشر سيفسدون في الأرض ويريقون الدماء. وفي الأدب اليهودي، وفي قصة خلق آدم وحواء في التلمود، يخلق الله نوعا خاصا من الملائكة ثم يستشيرهم في موضوع خلق آدم. ونورد هنا على سبيل المثال المزمور ٥ : ٨: «فَمَنْ هُوَ الإِنْسَانُ حَتَّى تَذْكُرَهُ؟ وَابْنُ آدَمَ حَتَّى تَفْتَقِدَهُ؟» - ثم أفنى الله أولئك الملائكة بسبب اعتراضهم. ويقول الله لمن خلفهم من الملائكة في سفر أشعيا ٤٦ : ٤ : «٤» وَإِلَى الشَّيْخُوخَةِ أَنَا هُوَ، وَإِلَى الشَّيْبَةِ أَنَا أَحْمِلُ. قَدْ فَعَلْتُ، وَأَنَا أَرْفَعُ، وَأَنَا أَحْمِلُ وَأُنَجِّي». الملائكة يعرفون العدل، لكن الله يعرف الرحمة. وهناك قصة تشبه ذلك إلى حد ما تتضمن شكوى ملائكية من وهب الله التوراة لموسى[١].

هذا الدور الانتقادي (المعتدل) من جانب الملائكة يظهر عند مقارنته بنصوص أخرى التأكيد على أن الملائكة تطيع الله على الدوام، مثلما يرد في آية من القرآن ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل - ٥٠) مما يثير مسألة معرفة الفارق بين العصيان أو ارتكاب خطأ أو معصية[٢] من جانب الملائكة. وكما يشير «ويلش»، فإن بواكير التنزيلات القرآنية المكية احتوت على أخبار شغب وفتن في السماء أكثر مما احتوت عليه أواخر التنزيلات المدينية[٣]. هذا الاحتواء يظهر بصورة أوضح عند تحليل سورة ص. ويبقى التوتر بين الدليل الواضح على معارضة الملائكة لله، وإيمان المسلمون العميق بأن الملائكة،

(١) شولتز، «المعارضة الملائكية»، ٨٩ - ٩٩.

(٢) أنظر على سبيل المثال، البيضاوي، «تفسير البيضاوي»، ٥٠ : ١، الطبري، «جامع البيان»، ١١٧ : ١٤ - ١١٨ (المجلد ٨). أنظر أيضا الشرح في جدعان، «موضع الملائكة»، موراتا، «الملائكة»، وو، «الملائكة الغيورون»، ٥٦ - ٧٢، ويب، «الملاك»، ٨٤ - ٩٢، وونسنك «أسس العقيدة الإسلامية»، ١٩٢ - ٢٠٢.

(٣) ويلش، «الله»، ٧٤٩.

طبقا لنصوص القرآن (البقرة ١٧٧) خدم لله، موثوق بهم، بل وربما، معصومين كليا من ارتكاب الأخطاء.

وعلى الرغم من عدم وجود مواز مباشر لشيطان أيوب وهو يراهن الله في القرآن، إلا أن القصة ذاتها موجودة في الأدب الديني في قصص الأنبياء. ففي حكايات الكسائي، يهاجم إبليس أيوب بعنف. إبليس على ذلك، ليس في السماء، ولكنه على الأرض، يسمع فقط صوت الرب وهو يلعنه ويمنحه في ذات الوقت السلطة ليضع أيوب موضع اختبارات قاسية[1] مريرة. وهو ليس واحدا من أبناء الرب. بل الأصح، هو إبليس في سمت ودور الشيطان.

صورة القرآن عن الشيطان تشبه كثيرا صفات ذلك الذي يختبر صلاح الناس. وفي هذا الصدد، من الممكن اعتباره خادما لله، يقوم بوظيفة هامة في سياق الخطة الإلهية. المتون الإسلامية الرئيسة إذن ـ أي القرآن، والحديث، والفقه الإسلامي اللاحق الذي ترتب عليهما ـ يضع مسافة كبيرة جدا بين الله والشيطان. فالشيطان لا يصور في كل المتون الإسلامية كشخصية سماوية على الإطلاق، بل مقيم أرضي على البسيطة: عدو وخصم لكل من هو قريب من الله وكل من هو متمسك بالله.

أسطورة المراقب السماوي

تنبثق الأسطورة المعروفة عن الملائكة المراقبين[2] من فقرة غريبة في الإصحاح السادس من سفر التكوين، يقول نصها:

---

(١) الكسائي، «قصص الأنبياء» ١٩٢ ـ ٢٠٤.

(٢) ارجع لـ «باركر»، «بعض الرؤى»، ٧ ـ ٢٩، هانسن، «تمرد في السماء»، نيوسم، «تطور»، ٣١٠ ـ ٣٢٩، نيكلسبيرج، «أخنوخ الأول، ١٦٥ ـ ٢٥٠، وفاندركام، «أخنوخ».

وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرُونَ عَلَى الأَرْضِ، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، أَنَّ أَبْنَاءَ اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا.

فَقَالَ الرَّبُّ: «لَا يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ، لِزَيَغَانِهِ، هُوَ بَشَرٌ. وَتَكُونُ أَيَّامُهُ مِئَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً».

كَانَ فِي الأَرْضِ طُغَاةٌ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذلِكَ أَيْضًا إِذْ دَخَلَ بَنُو اللهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلَادًا، هؤُلَاءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ.

وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ، وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قَلْبِهِ إِنَّمَا هُوَ شِرِّيرٌ كُلَّ يَوْمٍ.

فَحَزِنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنْسَانَ فِي الأَرْضِ، وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ.».

ولم تشرح التوراة كما لم تشر إلى هذه القصة في أي موضع آخر. الملائكة «المراقبون»، وأحيانا ما يسمون «الملائكة الحارسة» معينة لمراقبة المدن. وبعد ذلك، في الإصحاحات الثلاثة الأولى من رؤيا يوحنا، نجد أن الرسائل الخاصة بكل من الكنائس السبع في آسيا الصغرى قد كتبت موجهة لملائكة تلك الكنائس.

على كل الأحوال، نجد في أسفار التوراة غير المعترف بها، شرحا وتفسيرا وافيا في سفر أخنوخ. وترجع أسفار أخنوخ إلى القرن الثالث قبل الميلاد. ويحتوي سفر أخنوخ الأثيوبي على قصتين عن الملائكة المراقبين من الإصحاح ٦ حتى الإصحاح ١١[1]. في القصة الأولى، يقود الملاك «شميحزا» مائتي ملاك مراقب قادمين من السماء، يشتهون نساء البشر. تزوج أولئك الملائكة من نساء البشر

(١) تشارلزوورث، «الأسفار القديمة غير المعترف بها»، ارجع أيضا لـ «دافيدسون»، «الملائكة في القرآن».

وأنجبوا منهن أبناءً. وكان الملائكة على وعي بأن ما يفعلونه «خطيئة كبيرة»، غير أنهم لم يظهروا أي اهتمام غير رغبتهم في إشباع شهواتهم. الجبابرة الذين نتجوا عن تلك العلاقة بين بني الله وبنات البشر (المذكورون في سفر التكوين ٤ : ٦ «كَانَ فِي الأَرْضِ طُغَاةٌ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذلِكَ أَيْضًا إِذْ دَخَلَ بَنُو اللهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلاَدًا، هؤُلاَءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ.) التهموا كل طعام الناس وكل ما تنتجه الأرض وبددوا موارد الأرض وهاجموا البشر والحيوانات والوحوش. وألب رؤساء الملائكة الذين تحت أمرة الملاك ميخائيل، أولئك الجبابرة على بعضهم بعضا، مما أدى إلى تعاركهم وإبادتهم وفنائهم واندثارهم، ولكن الأرواح الشريرة انطلقت من أجسادهم الميتة واستمرت تلك الأرواح في إفساد الأرض. ومن ثم فإن أصل الشر منبثق بشكل كلي من اشتهاء الملائكة المراقبين لنساء البشر، ولكنه ينبثق بشكل مباشر أيضا من الأرواح الشريرة التي انطلقت من أجساد الجبابرة بعد مصرعهم. المائتا ملاك من الملائكة المراقبين اقتيدوا بأمر من الملاك ميخائيل وأتباعه إلى الأسر وألقي بهم في الهاوية، ولكن بقيت أرواح الجبابرة الشريرة من الشياطين طليقة في الأرض.

القصة الثانية، مدموجة في نص قصة الملاك «شميحزا» كبير الملائكة المراقبين في سفر أخنوخ، وهي أن عزايل أو عزازيل، نزل من السماء ليعلم البشر علوم المعادن والمناجم[1].

ومن تلك الحرف انبثقت كل باقي المعارف المتخصصة: وعلم عزازيل البشر صنع السيوف والحراب والتروس والدروع كما تعلمها من الملائكة، ودلهم على المعادن وكيف يشتغلونها. (وكيف يعملون)

---

(١) يظهر اسم عزازيل في سفر اللاويين ١٦ كمتلقي لكبش الفداء في البرية.

الأساور والحلي والكحل والأثمد وكل أنواع الحجارة الكريمة والصبغ. فنتج عن ذلك كفر عظيم. فجر الرجال وضلوا وبادوا في جميع طرقهم. وعلمهم شميحزا السحر وعلم النبات، وحرموني علمهم التقسيمات والرقوة والشعوذة والعرافة. وبرقئيل علم الكواكب. وكوكبئيل علامات النجوم. وزيقئيل علامات النيازك. واراتاقيف علامات الأرض. وشمشئيل علامات الشمس. وسهرئيل علامات القمر. وشرعوا كلهم يكشفون الأسرار لنسائهم. وإذ كان الناس يهلكون على الأرض، صعد صراخ إلى السماء[1]. (٨: ١ ـ ٤)

ويبدو هنا أن المعارف والحرف هي سبب الخطايا في العالم، وهي فكرة تأتي موازية لمحتوى أسطورة بروميثيوس كما تبدو موحية بفكرة شجرة المعرفة في قصة عدن في سفر التكوين. ورغم ذلك لا توجد إشارة على الإطلاق في سفر أخنوخ لقصة جنة عدن. الاستجابة لصراخ البشر الذي تصاعد من الأرض للسماء يأتي في الإصحاح التالي من سفر أخنوخ (أخنوخ ٩) حيث لاحظ ميخائيل وملائكة السماء الآخرون الاضطهاد الواقع من الجبابرة على البشر وإراقتهم لدماء كل الكائنات. ولاحقا، كانت المعارف التي علمها عزازيل مصنفة على أنها «أسرار أبدية، وتختص بها السماء و(التي) تعلمها الإنسان» (٦ : ٩)، وهو مفهوم له موازيات واضحة لقصص الجن في الإسلام، والتي سنقوم بتكشفها تفصيلا عند تناولنا لسورة الحجر.

أسطورة الملائكة المراقبين تختفي إلى حد بعيد من المصادر المسيحية واليهودية بعد فترة ما بين العهدين (القديم والجديد أو التوراة والأناجيل) باستثناء بعض الإشارات العابرة للقصة. فعلى سبيل المثال، يلاحظ «أثيناجوراس» في كتابه «تضرع للمسيحيين»، الفصل

(١) تشارلزوورث، «اسفار العهد القديم غير المعترف بصحتها»، ١٦ : ١.

٢٤، الإرادة الحرة للمراقبين السماويين، الذين «سقطوا في حب دنس لعذراوات البشر، وخضعوا للذة الجسد، و... وأصبحوا مهملين وفاسدين في إدارتهم للأمور الموكلة إليهم»[١]. غير أن النقطة الهامة في تعليق أثيناجوراس هي في إثبات أن الإرادة الحرة موجودة ومتوفرة للملائكة وبالتالي لابد أن تكون متوفرة أيضا للبشر غير المخلدين، دون القيام بأي مجهود للبحث عن أصل وطبيعة الشر. أمثلة أخرى، مثل أثيناجوراس، تميل للتركيز على شهوة المراقبين لا على الصورة الأخرى لعزازيل من نقله لأسرار أو معارف سماوية للبشر على الأرض.

النقطة الرئيسة في أسطورة المراقبين، هي في النزول الإرادي الجامح للملائكة ليعاشروا بنات البشر الفانين والذي نتج عنه بالمصادفة بشكل ما، تأصل الشر على الأرض. الملائكة ذاتهم لم يستمروا في الطواف في الأغلب، ولكن تقيدوا بالأرض، وهو ما يميز تلك الأسطورة عن أسطورة الصراع حيث استمر بيلايل/الشيطان في بذر ونشر الشر على الأرض. الشياطين التي انبثقت من أجساد الجبابرة بعد مصرعهم ليس لها كينونة وقوامة ومنزلة الشيطان ولم يعمدوا لإرساء تحد ومواجهة مع الله. نقطة جوهرية أخرى لها دلالاتها في أسطورة المراقبين، في صورتها العزازيلية، تتمثل في نقل المعرفة. وهذا ليس الشكل المذكور من أغلب الباحثين والمفكرين المسيحيين في الكنيسة المبكرة. وتصور كتابات «تيرتوليان لاكتانتيوس»، و«كليمنتين هوميليس»، أسطورة «شميحزا» عن شهوة الملائكة، ولكنها لا تؤسس في أي موضع منها للاهوت الشر على الأرض[٢].

الدين الضمني الكامن في أسطورة شميحزا هو في أن الشر الأكبر

(١) روبرت ودونالدسن، ANF، ١٤٢ : ٢.

(٢) بامبرجر، «الملاك الهابط»، ٧٤ ـ ٧٦.

يمكن أن ينبعث ويبزغ كنتيجة غير مقصودة ولا متوقعة عن أفعال آثمة. في قصة سفر التكوين، لا نجد فقط أن الملائكة المراقبين غير مدانين، بل نجد أيضا أن الذرية والنسل والسلالة من الجبابرة يصورون على أنهم أبطال الماضي. وفي الامتداد الأخنوخي، شهوة الملائكة مدانة بوضوح ومصنفة على أنها خطيئة، وأنها تمرد ضد الله، ولكنها ليست خبثا ولا تعمد إيقاع الأذى والضر بأهل الأرض من البشر[١]. الشر نتاج غير متعمد ولا مقصود من مولد الجبابرة ومصرعهم.

أسطورة الملاك المتمرد

(الملاك الهابط)

أسطورة الملاك المتمرد، والتي تتشابه إلى حد كبير مع قصة القرآن عن إبليس، لها بعض الموازيات في التوراة والإنجيل. ففي التوراة المعتمدة وفي سفر أشعيا ١٢ : ١٤ يمكن أن يقرأ ذلك النص أحيانا كأنه إشارة للملاك الهابط من السماء: «كيف سقطت من السماء يا زهرة بنت الصبح. كيف قطعت إلى الأرض يا قاهر الأمم». السياق يدل على تهكم وتلميح موجه لملك بابل الميت، مع إشارة إلى الإله الكنعاني شاحار، رب الفجر، الذي ابنه نجم الصباح (هيليل). وتصف أسطورة أوغاريتية المجهودات الفاشلة للإله الأصغر، نجم الصباح، في أن يصبح رئيسا لمجمع آلهة السماء[٢]. ويرسم سفر أشعيا التوازي المقابل بين الإله الكنعاني وملك بابل. كما

---

(١) هانسن، «تمرد في السماء»، ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) هذا تمرد عشتار على دورة بعل ـ موت السماوية. ارجع إلى فورسيث، «العدو القديم»، ١٣٠ ـ ١٣٢، ومولين، «المجلس الإلهي»، ٧ ـ ١١٠.

يقرن «جيروم فولجيت» زهرة بنت الصبح أو «نجم الصباح»، في اللاتينية بالشيطان «لوسيفر».

وجد المفسرون بعد ذلك إشارة بديلة لقصة الملاك الساقط أو المتمرد في سفر حزقيال ـ إصحاح ٢٨، والنص على شكل نبوءة ضد ملك صور:

«يَا ابْنَ آدَمَ، ارْفَعْ مَرْثَاةً عَلَى مَلِكِ صُورَ وَقُلْ لَهُ: هكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: أَنْتَ خَاتِمُ الْكَمَالِ، مَلآنٌ حِكْمَةً وَكَامِلُ الْجَمَالِ.

كُنْتَ فِي عَدْنٍ جَنَّةِ اللهِ. كُلُّ حَجَرٍ كَرِيمٍ سِتَارَتُكَ، عَقِيقٌ أَحْمَرُ وَيَاقُوتٌ أَصْفَرُ وَعَقِيقٌ أَبْيَضُ وَزَبَرْجَدٌ وَجَزْعٌ وَيَشْبٌ وَيَاقُوتٌ أَزْرَقُ وَبَهْرَمَانٌ وَزُمُرُّدٌ وَذَهَبٌ. أَنْشَأُوا فِيكَ صَنْعَةَ صِيغَةِ الفُصُوصِ وَتَرْصِيعِهَا يَوْمَ خُلِقْتَ.

أَنْتَ الْكَرُوبُ الْمُنْبَسِطُ الْمُظَلِّلُ، وَأَقَمْتُكَ. عَلَى جَبَلِ اللهِ الْمُقَدَّسِ كُنْتَ. بَيْنَ حِجَارَةِ النَّارِ تَمَشَّيْتَ.

أَنْتَ كَامِلٌ فِي طُرُقِكَ مِنْ يَوْمَ خُلِقْتَ حَتَّى وُجِدَ فِيكَ إِثْمٌ.

بِكَثْرَةِ تِجَارَتِكَ مَلأُوا جَوْفَكَ ظُلْمًا فَأَخْطَأْتَ. فَأَطْرَحُكَ مِنْ جَبَلِ اللهِ وَأُبِيدُكَ أَيُّهَا الْكَرُوبُ الْمُظَلِّلُ مِنْ بَيْنِ حِجَارَةِ النَّارِ.

قَدِ ارْتَفَعَ قَلْبُكَ لِبَهْجَتِكَ. أَفْسَدْتَ حِكْمَتَكَ لأَجْلِ بَهَائِكَ. سَأَطْرَحُكَ إِلَى الأَرْضِ، وَأَجْعَلُكَ أَمَامَ الْمُلُوكِ لِيَنْظُرُوا إِلَيْكَ.

قَدْ نَجَّسْتَ مَقَادِسَكَ بِكَثْرَةِ آثَامِكَ بِظُلْمِ تِجَارَتِكَ، فَأُخْرِجُ نَارًا مِنْ وَسْطِكَ فَتَأْكُلُكَ، وَأُصَيِّرُكَ رَمَادًا عَلَى الأَرْضِ أَمَامَ عَيْنَيْ كُلِّ مَنْ يَرَاكَ.

فَيَتَحَيَّرُ مِنْكَ جَمِيعُ الَّذِينَ يَعْرِفُونَكَ بَيْنَ الشُّعُوبِ، وَتَكُونُ أَهْوَالاً وَلاَ تُوجَدُ بَعْدُ إِلَى الأَبَدِ».

(NRSV)(١).

---

(١) الترجمة البديلة بين القوسين مأخوذة من أندرسون، «مقتطفات» ١٣٨ ـ ١٣٩.

وطبق «أوريجين»، متبوعا ببعض المفسرين، تلك النبوءة لا على ملك صور البشري، بل على ملاك المدينة الحارس السماوي، وبالتالي أخذ في الاعتبار قصة الملاك الهابط (المستدل عليه بـ «المندفع للأرض») محولا القصة إلى شيء أقرب لقصة الملاك المراقب (الذي كانت أرواح الصيداويين في عهدته وعلى ذمته)، يقول:

رأينا إذن، أن ما كنا قد اقتبسناه عمَّا يختص بأمير صور من سفر النبي حزقيال يشير إلى وجود قوة وسلطة معاكسة ومناوئة، وبها يثبت بوضوح وجلاء تام أن تلك القوة والسلطة كانت في البداية مقدسة وسعيدة، وأن تلك الحالة من السعادة سقطت من الزمن بعد أن غلبت عليها الآثام والخطايا، ثم اندفعت إلى الأرض، ولم تكن هكذا من الأصل بطبيعتها وبطبيعة خلقها. ونحن نؤمن على ذلك أن تلك الكلمات قد نطق بها ملاك معين كان مكلفا بحماية أمة الصيداويين، والذين كانت أرواحهم موكلة إليه ليعتني بها ويرعاها[1].

لو طبقنا الإصحاح ٢٨ من سفر حزقيال السابق ذكره على الشيطان، فإن ذلك لا يؤسس فقط لسقوطه، بل يؤسس أيضا لسابق عظمته كملاك عظيم صاحب مرتبة عليا ويترأس طائفة من الملائكة، «خاتم الكمال ملآن حكمة وكامل الجمال» (الآية ١٢). وهي أيضا تصف إدانة الله المطلقة للشيطان وقرنه بالنار. لم يشأ المفسرون المسيحيون أن يطبقوا ذلك الإصحاح على آدم، فقد كانوا يتلهفون

(١) أوريجن، «المبادئ»، 1.5.4.، مقتطف من ANF ٢٥٩ : ٤ (الأقواس موجودة في الأصل). اعتمدت على أندرسون، «مقتطفات»، ١٣٣ ـ ١٤٧، والتي تقدم شرحا أكثر وضوحا لهذه الفقرة واستعمالاتها التفسيرية الدينية المسيحية المبكرة.

على إظهار أن رحمة الله لن تجعل من عقوبة آدم وحواء عقوبة صارمة[1].

في هذه الدراسة، سنحافظ على أن تبقى قصة المراقبين مستقلة عن قصة الملاك الساقط. في كثير من التحليلات تدمج القصتين وتختلطان ـ وبتفهم ذلك من بداية الخلط، كما لوحظ من تفسيرات أوريجين، كان الخلط شائعا في الأسفار غير المعترف بها وفي المصادر المسيحية المبكرة. أهمية الإبقاء على الفصل بين القصتين ترجع إلى أن هناك فروق واضحة في التقاليد والموروثات. الفارق الجوهري هو أن قصة الملاك الساقط تضم عادة جريمة اقترفها إبليس في حق الله، تنازع سماوي، خلاف وجدال سماوي، نتج عنه طرد وإبعاد لمن كان قبل ذلك ملاكا يحظى بالتبجيل والتقدير. وهكذا، فإن نجم النهار، الذي يقول: «وأنت قلت في قلبك أصعد إلى السماوات أرفع كرسي فوق كواكب الله وأجلس على جبل الاجتماع في أقاصي الشمال» (أشعيا ١٤: ١٤)، يؤكد على سعي إبليس للتكافؤ والتساوي بالله وقد طرد من السماء بسبب تلك الغطرسة وذلك الغرور. وبالمثل، فإن خطيئة ملك صور في سفر حزقيال بالإصحاح ٢٨ كانت في تفاخره بكماله. والنتيجة واحدة ـ تحقيره وهلاكه.

في قصة مراقبي السماء الذين اشتهوا بنات البشر، كانت الجريمة ضد المخلوقات البشرية، على الأقل في أثرها الفوري والمباشر (بشكل ما فإن الجريمة في مجملها الكلي تعد مخالفة لتعاليم الله). وفي الحقيقة، فإن القراءة المدققة لسفر التكوين ٦: ١ ـ ٦ لا تظهر إدانة فعلية لنزول الملائكة للأرض ومعاشرتهم لبنات البشر، لا يوجد إلا اعتراف بأن نتاج أفعالهم كان انطلاق الشر من عقاله في العالم من

(١) تشارلزوورث، «الأسفار اليهودية غير المعترف بصحتها»، ٢٦٢: ٢.

خلال إنجاب الجبابرة نتيجة لمعاشرة الملائكة لبنات البشر. لم ينبذ الملائكة المراقبون أو يعاقبوا ولم يستبعدوا أو يطردوا من مملكة السماء في الكتابات المبكرة. الفرق الآخر أن الملائكة المراقبين قد فعلوا ذلك بكامل اختيارهم وإرادتهم. ولم يطردوا من السماء.

ويضم العهد الجديد، إشارة مختصرة واحدة، في سفر لوقا ١٨ : ١٠، تشهد وتوثق قصة الملاك الهابط: [يسوع] قال لهم: «رأيت الشيطان ساقطا مثل البرق من السماء». ولا يوجد أي مزيد من شرح أو إحالة. ويدل هذا على أن لوقا كان على دراية بقصة الملاك الهابط المطرود من السماء التي كان قد سبق دمجها مع أسطورة صراع الشيطان، ولكن، أي قصة ملاك هابط منهما تلك التي يذكرها لوقا فقد بقي ذلك لغزا.

هناك عمل غامض وملغز ويتزامن مع تلك النصوص هو «سلافونيك أبوكاليبس»، أي الرواية السلافية من كتاب أخنوخ وهي رواية غير معروفة الأصل ولا المصدر ولا تاريخ كتابتها. في الأثر المنقح J، الفصل ٣١ مكتوب:

وعرف إبليس أني رغبت في خلق عالم آخر، حتى يخضع كل شيء على الأرض لآدم ليحكمه ويهيمن عليه. الشيطان كان أدنى منزلة. وهو سوف يصبح شيطانا، لأنه فر من السماء، سوتونا، لأن اسمه كان ساتانيل. وبهذه الطريقة أصبح مختلفا عن الملائكة.

طبيعته لم تتغير، (ولكن) فكره تغير، منذ أن تغير وعيه عن الحق والخطيئة. وأصبح واعيا بأنه مدان وعارفا بالخطيئة التي ارتكبها قبل ذلك. وهذا هو السبب في قراره الذي اتخذه ضد آدم. في مثل هذا الشكل دخل الجنة، وضلل حواء وأغواها. ولكنه لم يحرض آدم[1]. (٣١: ٣ ـ ٦)

---

(١) أندرسن، «سفر أخنوخ الأول»، ١٥٤: ١.

الخطيئة الأولى هنا هي مقاومة الرب وخطته لخلق عالم آخر غير عالم السماء. الخطيئة هنا لا تحتوي على عصيان مباشر. النص يصف التغير بمصطلحات تظهر تغير الوعي التدريجي أو إعادة الترتيب. لم يفعل شيئا غير فراره من السماء. وكما يشرح «فرانسيس أندرسن» في ملاحظاته على تلك الفقرة، فإن إبليس هنا الذي تحول إلى شيطان ما زال على مسافة بعيدة من أن يشكل ازدواجا أو ثنائية في حكم الجحيم أو أمير ظلام نصوص قمران. طبيعة وسبب المقاومة بالتجديد الدقيق غير مشروحان في تلك الفقرة. غير أن التنقيح (J) لكتاب أخنوخ ٢ في ٢٩: ٤ يذكر تفاصيل أكثر:

ولكن واحد من كبار رؤساء الملائكة انحرف، هو وكل من كانوا تحت أمرته. فكر في الفكرة المستحيلة أن ربما بإمكانه أن يضع كرسي عرشه أعلى من السحاب الذي يعلو الأرض، وأنه ربما يصبح مساويا لي في قدرتي. فقذفته من علياء السماء، هو وأتباعه من ملائكة. وكان يحلق ويحوم حولنا في الهواء، بلا توقف، فوق الهاوية التي لا قرار لها[1].

هنا، سبب قذف وطرد الملاك دون ذكر اسمه يرجع لغرور وعنجهية وصلف السلطة والقوة لذلك الملاك. كان للملاك بالفعل عرشا وكرسيا، ولكنه سعى لمنصب أعلى.

روايات قصص طرد إبليس من السماء بسبب رفضه للسجود لآدم معروفة من تعدد الروايات للقصة: حياة آدم وحواء، وإنجيل بارثلوميو، كهف الكنوز السيرياني، وباروخ ٣، وتوبة وندم آدم الأرميني.

حياة آدم وحواء موجود في خمس روايات منقحة: إغريقية،

---

(١) تشارلزوورث، «الأسفار اليهودية غير المعترف بصحتها»، ١٤٨: ١.

ولاتينية، وسلافية، وأرمينية، وجورجية، مع بعض الشذرات القبطية، كلها مشتقة ومترجمة من رواية أصلية إغريقية تختلف عن الرواية الإغريقية الموجودة حاليا. الراوية الإغريقية الأصلية البائدة، «رؤية موسى لنهاية العالم»، لا تضم قصة تمرد إبليس، كما لا تحتوي عليها الرواية السلافية. التنقيح الأرميني، المسمى «توبة وندم آدم» مماثل للنسخة اللاتينية في الطول وتضم نفس العقدة العامة مع اختلافات في التفاصيل. الجدول التالي يقارن التنقيح اللاتيني والأرميني. وقد ميزت الاختلافات الهامة بكتابتها بخطوط مائلة:

لاتيني[1]	أرميني[2]
١١. [قالت حواء لإبليس] «ما شأنك بنا؟ ما الذي فعلناه لك حتى تتبعنا بالخديعة والحيل؟ لماذا تصب غلك وحقدك علينا؟ هل سرقنا مجدك وسلبناك فخارك؟ لماذا تتبعنا بغدرك وحسدك يا عدونا طول طريقنا حتى الموت؟» ١٩. وتنهد الشيطان وقال، «يا آدم، كل عداوتي وحسدي وحزني وأسفي بسببك، فبسببك طردت وجردت من أسباب شرفي وفخاري الذي كنت أتيه به بين الملائكة، وبسببك أبعدت إلى الأرض» رد آدم، «ما الذي فعلته لك، وما الذي ألام عليه معك؟	١١ : ٢. كان حزينا وأطلق عويلا ونواحا عاليا وقال للشيطان، «لماذا اشتبكت في هذا الصراع الكبير معنا؟ هل ارتكبنا خطايا في حقك حتى تتسبب في إخراجنا من مكاننا؟ ١١ : ٣. هل اغتصبنا منك مجدك؟ هل رفضنا أن تكون مالكنا حتى تحاربنا بل ضرورة ولا سبب؟» ١٢ : ، وبكى الشيطان بصوت مرتفع وقال لآدم، «كل كبريائي وغروري يضيع بسببك، فبسببك طردت من مكاني، وبسببك أزحت عن عرش الملاك الذي امتد لي كمأوى احتواني، بسببك وطئت قدماي الأرض»

(١) المصدر السابق، ٢٦٢ : ٢.

(٢) أندرسون وستون، «مقتطفات»، ٩ ـ ١٣.

وحيث إنك لم تضر ولم تؤذ منا، لماذا تتبعنا؟
١٣. أجاب الشيطان، «ما الذي تقوله يا آدم؟ بسببك طردت من هناك. حينما خلقت، طردت من حضرة الرب واستبعدت من رفقة الملائكة. ولما نفخ الرب فيك أنفاس الحياة وشكلك الله على هيئته وعلى شبهه فأصبحت على صورته، أحضرك ميخائيل وجعلنا نسجد لك أمام الله، وقال سيدنا ربنا: «انظر آدم! جعلتك على شكلنا وهيئتنا»
١٤. وخرج ميخائيل ونادى كل الملائكة، قائلا «اسجدوا لشبيه ربكم كما يأمركم ربكم». وسجد ميخائيل نفسه أولا، وناداني قائلا، اسجد لشبيه الله يهوه «وأجبت» لا أسجد لآدم، ولما استمر ميخائيل في إجباري على السجود، قلت له، لماذا ترغمني؟ لن أسجد لمن هو أدنى وأقل مني. أنا خلقت قبله، قبل أن يخلق هو، كنت أنا قد خلقت. يجب أن يسجد هو لي».
١٥. ولما سمعوا ذلك، رفض الملائكة الذين كانوا تحت أمري أن يسجدوا له .وأكد ميخائيل «اسجد لشكل الله. لو لم تسجد، سيغضب الله منك ويحنق عليك»

آدم وقال له، رد
١٢:٢:١٢ : ٣. «ما الخطايا التي اقترفناها في حقك حتى تعمل كل ذلك؟»
١٣. ١. رد الشيطان قائلا، «لم تفعل لي شيئا، ولكني وصلت لهذا بسببك، في اليوم الذي خلقت فيه، فقد بدأت المشاكل في ذلك اليوم.
١٣. ٢. لما نفخ الله من روحه فيك، أخذت منه شبهه. وعلى ذلك جاء ميخائيل وجعلك تنحني أمام الله. وقال الله لميخائيل، «انظر، لقد صنعت آدم على شاكلتي»
١.١٤. ثم استدعى ميخائيل كل الملائكة، وقال الله لهم، تعالوا واسجدوا للإله الذي خلقته»
١٤. ٢. وسجد ميخائيل أولا. وناداني وقال «أنت أيضا، اسجد لآدم».
٣.١٤. قلت: «إليك عني ميخائيل! لن أسجد له فهو أدنى مني، ولأني سابق عليه. لماذا ترى من الملائم أن أسجد له؟
١.١٦. وعلى ذلك، غضب الرب مني وأمر بطردنا من مقامنا وإبعادي أنا وملائكتي الذين توافقوا معي إلى الأرض: وكنت أنت في ذات الوقت في الجنة.

وقلت له: لو غضب مني وحنق علي، سأنصب عرشي فوق نجوم السماء وسأكون مثل أعلى العليين. ١٦. وكان الإله الرب غاضبا مني وجردني أنا وملائكتي من أسباب العظمة، وبسببك، طردنا من مقامنا إلى هذا العالم ونفينا إلى الأرض. وعلى الفور صرنا في المهانة والحزن، منذ أن جردنا من مظاهر عظمتنا. ودمغنا برؤيتك في مثل هذا النعيم والمسرة. بالخديعة اعتديت على زوجتك وجعلتك تطرد من النعيم من خلالها، بالضبط كما طردت أنا من عالم عظمتي». ١٧. ولما سمع آدم ذلك من الشيطان، انفجر في بكاء عميق وقال «إلهي وربي، حياتي بين يديك. ابعد عني عدوي، الذي يسعى لدمار روحي ونفسي، وهبني العظمة التي كانت له والتي جحدها». وعلى الفور اختفى الشيطان من أمامه. ولكن آدم ظل واقفا في موضعه تائبا لمدة أربعين يوما في مياه الأردن.	٢.١٦ ـ ٣. وحين تحققت من أنك أنت سبب إبعادي من مقام النور إلى مقام الآلام والأحزان. ٤،١٦. ثم حضرت فخا ومكيدة لك، حتى أبعدك عن أسباب سعادتك، بالضبط كما أزحت أنا عن أسباب سعادتي بسببك». ١.١٧. ولما سمع آدم هذا، قال للعلي «يا إلهي، روحي في يدك. فلتبعد عني عدوي هذا، فهو يريد أن يقودني للضلال، أنا من يبحث عن النور الذي فقدته». ٢.١٧. وفي هذه اللحظة اختفى الشيطان من أمامه.

بعض المفاتيح الاختلافية ذات الدلالة بين النصين اللاتيني والأرميني تظهر في أن الرواية الأرمينية تنسب إلى تكبر وغرور إبليس (لا «الشيطان») أكثر منه لعداوة أو حسد، والوصف الأولي لا يذكر

طردا لإبليس من السماء بقدر ما يعزوه إلى «مغادرة» ورحيل إرادي. كما تحتوي الرواية الأرمينية على تعبير مدهش هو «الانحناء لله» (٢.١٣) بدلا من «عبادة من خلق على شكل الله». وتنهي العبادات الإسلامية بشكل مطلق الانحناء لغير الله كليا من كل صنوف العبادات. فضلا عن ذلك، في الرواية الأرمينية، يصدر الله الأمر بالانحناء لآدم، لا لميخائيل كما في الرواية اللاتينية. وفي الرواية اللاتينية، يتضح أن لميخائيل وضعا أعلى قيمة ومرتبة من وضعه المذكور في الرواية الأرمينية.

لقصة «حياة آدم وحواء» موازيات ومقابلات واضحة في سياق القصة الإسلامية والتي هي موضع دراسة هذا الكتاب. كلاهما يصف الأمر الصادر لإبليس/ الشيطان بالسجود أو الانحناء للمخلوق الجديد آدم بعد أن بعث الله فيه الحياة بالنفخ فيه من روحه. وفي كلتا القصتين يرفض إبليس/ الشيطان السجود أو الانحناء، معلنا بوضوح دونية آدم. وفي كلتاهما، ونتيجة لرفض إبليس السجود لآدم، كان الطرد من رحاب السماء هو العقوبة والجزاء. والتفاصيل على تعددها ليست مجمعة ومذكورة معا في كل راوية قرآنية منفردة، فكل رواية تضم تفصيلة منها ويتكز عليها، وهناك فوارق هامة ملحوظة في التفاصيل الأخرى، وتلك الفوارق هي موضوع الفصول الأخيرة من هذا الكتاب.

هنا، في قصة «خلق وحياة آدم وحواء»، كان الشيطان في مزاج جدلي مأساوي، كان ضحية وجاني في الوقت ذاته، كان ضحية لخلق آدم، وجانٍ على آدم وسببا في طرده من الجنة وهبوطه إلى الأرض. في الرواية اللاتينية، يستشهد ميخائيل بأوامر وتعليمات الرب غير المذكورة في النص. يأمر ميخائيل الكائنات بعبادة «هيئة الله الإله التي خلقها على شاكلته». ولم يرفض الشيطان عبادة هيئة الله، بل رفض عبادة آدم. في الرواية الأرمينية، أمر الله مخلوقاته بالعبادة، لا لآدم،

بل «للإله الجديد الذي صنعته». في كلتا الحالتين، فإن الأمر الصادر يخل بجوهر وحدانية الله. وعلى ذلك الأساس من الإخلال بجوهر وحدانية الله، فإن رفض الشيطان مبرر، غير أن تلك الأسباب لم تكن الأسباب التي تمسك بها إبليس. بل إنه برر رفضه على أسس من أسبقية خلقه قبل آدم، أي بكوريته. في الرواية اللاتينية، كان سببه الذي تمسك به في رفضه السجود لآدم علو شأنه ورفعته عن آدم. من وجهة نظر الشيطان فإن حججه مقنعة، لا تدحض، وغير قابلة للتفنيد من قبل الرب ولا من قبل ميخائيل، ومدعوم ومؤيد من أتباعه. وكما هو شائع في الشخصيات التراجيدية المأساوية، لا يمكن للعدالة والعدل المعتمد والمستند إلى العقل والمنطق أن يصمد ضد عظمة وقدرة الله.

ربما كان الغرض من القصة إظهار أن الشيطان مازال يحاول ممارسة خديعة أخرى على آدم بذرفه دموعا كاذبة من كربه ومعاناته، غير أنه من خلال باقي النص يختفي الشيطان بشكل واضح. ويشير آدم بالفعل للشيطان بصفته «غريمه»، غير أن النص لا يؤطر الشيطان في إطار أسطورة الصراع، بل كشخصية بائسة تثير الشفقة، إن لم تكن جديرة بالشفقة والتعاطف.

إنجيل (أو أسئلة) بارثلوميو تروي قصة مختلفة نوعا ما. فالمضمون العام في غالبه ينطوي على أسطورة صراع، بالمقارنة بالرؤية الأبسط الواردة بقصة «حياة آدم وحواء». بيليار موصوف بشكل مخيف ـ فهو يبلغ «١٦٠٠ يارده طولا و٤٠ ياردة عرضا. وجهه كان مثل وهج النار وعيناه مثل شرر النار، ومن منخريه يخرج دخان كريه الرائحة»[١]. في أنجيل بارثلوميو ٢٥ : ٤، يخبرنا بيليار أن ساتانيل

(١) هينيك، «الأناجيل غير المعترف بصحتها ٤٩٧ : ١، نايلسن، «الابن المبذر»، =

أصبح الشيطان عندما رفض «صورة الله وهيئته التي خلقها ونفخ فيها من روحه»، وبعد ذلك، وفي الآية ٢٨ من إنجيل بارثلوميو، يصف بيليار ذاته بأنه أول ملاك خلق، صنعه الله من قبضة من نار من السماوات وقبل أن يخلق ميخائيل، وجبريل، وباقي كبار الملائكة. وبعدها يصف هبوطه من السماء كما يلي:

٥٢. لكن إبليس قال: دعني أخبرك كيف طردت وألقيت من السماء إلى هنا، وكيف خلق الله الإنسان.

٥٣. كنت أغدو جيئة وذهابا بين أطراف العالم، وقال الله لميخائيل: اجلب لي طينا من أركان الدنيا الأربعة وماء من أنهر الجنة الأربعة. وحين جلبها ميخائيل له، شكل آدم في الشرق، ووهب الطين الذي بلا شكل شكلا، ومد الأعصاب والأوردة، وجمع كل شيء في شكل كلي منسجم. وأظهر له تبجيلا لخاطره، لأنه كان على شاكلته. وبجله ميخائيل أيضا.

٥٤. وحين عدت من أطراف العالم، قال لي ميخائيل: بجل هيئة الله التي صنعها على شاكلته. ولكني قلت: أنا نار من نار، أنا كنت أول ملاك يخلق، فهل أعبد طينا ومادة؟

٥٥. وقال لي ميخائيل: أعبده، وإلا غضب الله منك. أجبت: لن يغضب الله مني، ولكني سأضع عرشي فوق عرش الله، وأصير مثله ونده. فغضب الله مني وطردني وأنزلني، بعدما أمر نوافذ السماء أن تفتح لأخرج منها.

٥٦. حين ألقي بي إلى أسفل، سأل الـ ٦٠٠ ملاك الذين تحت

---

٧٩ ـ ١٠٥. انظر أيضا بايم، «أبناء الرب»، وكوك، «ملك الإسرائيليون» ٢٢ ـ ٤٧، وفوسم، «ابن الله»، ١٢٨ ـ ١٣٧، ومولين، «المجمع الإلهي»، ٢١٤ ـ ٢١٧، وزيمرمان، «ملاحظات»، ١٧٥ ـ ١٩٠.

امرتي، هل سيبجلون آدم. أجابوا: كما فعل رئيسنا نفعل، نحن أيضا لن نبجله فهو أدنى منا خلقا.

٥٧. بعد سقوطنا على الأرض مكثنا أربعين عاما في نوم عميق، ولما توهجت الشمس سبع مرات أشد من النار، صحوت. ولما نظرت حولي، رأيت الـ ٦٠٠ تابعا في سبات عميق.

٥٨. أيقظت ابني سالبسان، وتشاورنا كيف نخدع الإنسان الذي طردنا بسببه من السماء.

٥٩. وابتدعت الخطة التالية. أخذت وعاء في يدي. وعصرت العرق من صدري ومن تحت إبطي، وتحممت في ينبوع الماء الذي تنبع منه الأنهر الأربعة، وشربت حواء من عرقي، فاشتعلت بها الرغبة. لو لم تكن شربت من الماء، لم أكن أقدر على خداعها[١].

وعلى الرغم من أن النص يصف إبليس بعبارات عنيفة قاسية، إلا أن قصة سقوطه تروى بنغمة الحادثة الفعلية الحقيقية التي لا لبس فيها. التحريف المدهش هو في توقع إبليس أن الله لن يغضب منه (النص ٥٥) وأن الله سيسمح له بأن يقيم عرشه الخاص كند لله. ويدفع إبليس بأربعة أسباب تبرر امتناعه عن عبادة آدم أو السجود له: فهو من نار، وقد خلق قبل آدم، وآدم ليس إلا من طين نتن، ثلاثة من تلك الأسباب مذكورة في النصوص المتعلقة بإبليس في القرآن. موضوع اتباع الملائكة من أتباع إبليس لإبليس، الذين قرروا هم أيضا ألا يعبدوا آدم، موجود أيضا في النصوص الأرمينية واللاتينية عن أسفار آدم. أما الوسيلة التي استخدمت لإيقاظ وإشعال الرغبة الجنسية لدى حواء فهي أيضا تحريف مدهش.

«كهف الملذات» نص سرياني يصف تاريخ العالم من بداية الخلق

---

(١) هينيك، «الأناجيل غير المعترف بصحتها» ٥٠٠ : ١.

حتى قيامة المسيح. ولم يلق هبوط إبليس إلا ذكرا مختصرا به. يذكر النص أن الله خلق آدم من العناصر الأربعة ـ الطين، والماء، والريح، والنار ـ وأعلن الله لآدم على مسمع من كل الملائكة أنه خلقه ليكون ملكا، وكاهنا، ونبيا، وحاكما، وملكا على كل المخلوقات. واستجاب الملائكة بالركوع لآدم. ولكن إبليس استجاب بطريقة مغايرة:

وحين رأى أقل أمراء الملائكة مرتبة العظمة التي أسبغت على آدم، أصبح يغار منه من ذلك اليوم، ولم يرغب في عبادته. وقال لرهطه وأتباعه: «لن تعبدوه، ولن تمجدوه مع باقي الملائكة. ليس عليكم إلا أن تعبدوني أنا، لأني من نار وروح، وليس عليَّ أن أعبد شيئا من تراب». وكف المتمردون الذين قاموا بتلك الأمور عن إظهار عبادتهم لله. ومن إرادته الحرة أكد على استقلاله وانفصاله عن الله. غير أنه طرد من السماء وسقط، هبوطه من السماء ومعه رهطه وقع في اليوم السادس، في ثاني ساعة من اليوم. كل ما كان يكسوهم من زينة وأردية عظمة سقط عنهم. وأصبح اسمه «ساتانا» (أو المنحرف) لأنه مال وانحرف [عن الطريق القويم]، وأطلق عليه أيضا «شيدا» (أي المنبوذ) لأنه طرد من السماء، و«دايوا» (أو الحقير) لأنه جرد من ثياب العظمة والسؤدد. وها هو، من ذلك الوقت حتى الوقت الحالي، هو وكل رهطه قد جردوا من ثوب العزة، ومضوا عراة بوجوه كريهة مفزعة. ولما طرد ساتانا من السماء، ارتفع قدر آدم تمهيدا لصعوده للجنة في عربة من نار[1].

والشيطان هنا في هذا النص ليس أول من خلق من الملائكة، بل زعيم طائفة من صغار الملائكة. لا يوجد أمر هنا للملائكة لعبادة آدم، بل كان تداعيا بالضرورة لدور آدم كسيد على كل المخلوقات. وسبب

---

(١) بادج، «سفر كهف الكنوز»، ٥٥ ـ ٥٦.

رفض إبليس الانصياع لذلك يرجع إلى غيرته المستندة إلى طبيعة خلقه من نار وروحه الأرقى من التراب. وكما في إنجيل بارثلوميو(*)، فإنه أعطى أوامره للرتب الأقل منه وإلى حشده من الملائكة الذين يتبعونه ألا يعبدوا آدم وأكد على استقلاله عن سلطة الله. ولا يوجد ارتباط بالنص بين تلك الحكاية وبيليار(**) كما لا توجد به أي إشارة لنصوص توراتية. اسمان جديدان وردا بذلك النص وهما «شيدا» و«دايوا» وقد بنيا على أساس سببي ووصفي، كما في اسم «ساعانا». النص يصف باختصار التغير الشكلي لإبليس، ثم تعظيم شخصية آدم، وأخيرا، خلق حواء.

ويصف سفر رؤية باروخ الإغريقي، أو كتاب باروخ ٣، ـ يصف ـ الرحلة السماوية لباروخ، ناسخ سفر إرمياه، عبر السماوات الخمس. وهناك عائلتان من المخطوطات، الإغريقية والسلافية، والتي تختلف وتفترق في بعض الجوانب. ففي كليهما، يوجد ملاك (سمائيل في الإغريقية، وساتانييل في السلافية) يرعى زراعات الكروم في حدائق الجنة وعن طريق عمله تمكن بعد ذلك من خديعة حواء وآدم. قصة وحكاية الملاك الهابط غير موجودة، ولكن «هاري جيلورد» لاحظ الفقرة التالية التي وردت في مخطوطة من مجموعة المخطوطات الروسية السلافية:

وقال لميخائيل، اضرب البوق لتجتمع الملائكة وتنحني لصنعة يدي التي صنعتها. ونفخ الملاك ميخائيل في البوق، واجتمع كل الملائكة، وانحنى جميع الملائكة لآدم رتبة بعد رتبة. ولكن ساتانييل لم ينحني احتراما وقال، لن أنحني أبدا لطين ووحل. وقال سأصنع عرشي فوق السحاب وأصير مثل العلي. ولهذا السبب، طرده الله هو

(*)

(**)

وملائكته من أمامه كما قال النبي تماما. أولئك المنسحبون من أمام وجه الرب، كل من كرهوا الله ومجد الرب. وأمر الله ملاكا أن يحرس الجنة. وصعدوا ليسجدوا أمام الله. وبعد مضيهم وانصرافهم، وجد ساتانييل الحية وحوّل نفسه لدودة. وقال للحية، افتحي (فمك) وابلعيني في بطنك. ومضى بذلك عبر السور ودخل الجنة، ناويا خداع حواء. بسبب ذلك المخلوق الذي أبعدت بسببه عن عظمة الله. فابتلعته الحية وذهبت به إلى الجنة ووجد حواء وقال لها، ماذا أمركم الله أن تأكلوا من طعام الجنة؟ فقالت حواء ، من كل أشجار الجنة نأكل، من هذه الشجرة أمرنا الله ألا نأكل. ولما سمعها، قال لها ساتانييل الله يحسدكما ويضن عليكما بثمرها حتى لا تكونا خالدان، خذي منها وكلي وسوف ترين واعطي منها لآدم. وأكل كلاهما وفتحت أعينهما فرأيا أنهما كانا عاريان[1].

في هذه الفقرة القصيرة، هناك عدد مدهش من عناصر قصة سجود الملائكة. فالملائكة أمرت بوضوح بالركوع لآدم، ولكن كلمة «يعبد» لم تستعمل. إبليس (ساتانييل) يرفض الانحناء لأن آدم (مجرد) طين ووحل. وعزم إبليس على أن يبني لنفسه عرشا ويسعى ليكون عرشه «الأعلى». وبسبب تلك النية، لا بسبب رفضه المباشر للانحناء لآدم، طرده الله هو ورهطه من صغار الملائكة من السماء. إبليس بدوره، لام آدم على الخسارة التي حاقت به. لاحظ هنا أن إبليس ورهطه «كرهوا الله وعظمة الله». وهذا عنصر قوي وهام في أسطورة الصراع.

فيما يختص بالتواريخ، ظلت كل تلك النصوص موجودة بشكل أو بآخر حتى ما قبل الحقبة الإسلامية. ميكائيل ستون وباحثون آخرون، على أي حال، يدعم تاريخ ترجمة النص اللاتيني «حياة آدم

(١) جايلورد، «ماهية ساتانييل (الشيطان)»، ٣٠٣ ـ ٣٠٩.

وحواء ويرجعه إلى الفترة من بدايات القرن الثامن حتى منتصفه ويرجع أسفار كتب آدم الأصلية، وكانت في الأغلب بالإغريقية، إلى تاريخ سابق على القرن الخامس والأرجح أنها تعود للفترة من القرن الأول حتى القرن الثالث[1]. أما إن كان من كتبهم مسيحيون أو يهود فذلك غير معروف وغير واضح، حيث إن أبكر الأشكال المتخيلة لا تحتوي على إشارات مسيحية واضحة ولا ارتباط واضح بالمادة اللاهوتية اليهودية. أما كتاب «كهف الملذات» المدون في كتاب آدم الأولي ذاك فلابد أن يكون تاريخ كتابته لاحقا وتاليا للتاريخ السابق ذكره، ولكن زمن كتابته لم يتجاوز عام ٥٠٠ بأي حال.

على عكس أسطورة الملائكة المراقبين وأسطورة الملائكة المعاقبين، وعلى الرغم من ورودهما في الكتاب المقدس، إلا أنهما اختفتا من أغلب التفاسير اللاحقة، أما قصة الملاك الهابط (إبليس) فقد أوجدت لنفسها حياة قصصية وحكائية. وعلى الرغم من أن القصة لها حد أدنى من الجذور في شريعة التناخ (التوراة) أو العهد الجديد (الأناجيل)، إلا أنها موجودة بالتفاصيل في موروثات ثقافية غير توراتية وبلغات عديدة. ونمت الحكايات وكبرت وتطورت إلى روايات منقحة وبديلة.

هل كره إبليس الله؟ في المخطوطة الروسية السلافية وهي باروخ ٣ نجده يكرهه، ولكنه لا يكرهه في أغلب الروايات الأخرى. هل إبليس أول خلق الله من الملائكة؟ بلى، طبقا لإنجيل بارثلوميو، غير أن الحكايات الأخرى لا يرد بها شيء عن ذلك. هل كان إبليس يطمح ويتوق إلى إحراز سلطة سماوية؟ بلى، ورد ذلك في سفري أخنوخ ٢ وباروخ ٢، ولكنه لم يرد بقصة «حياة آدم وحواء». أما في كتاب «كهف الكنوز»، فقد كان «أميرا على ملائكة من مراتب أدنى منه».

---

(١) ستون، «تاريخ»، ٥٣ ـ ٥٨.

في عديد من تلك النصوص، يؤكد إبليس على علوه على آدم بصفته قد خلق قبله، وأنقى منه عنصرا، فهو مخلوق من «نار» لا من «تراب». تلك المقارنات تصل بنا إلى آخر الأفكار المتعلقة بقصة إبليس: وهي تنافس وصراع الأشقاء والأقارب.

تنافس الأخوة

أدبيات قصة آدم وحواء كأساس للخطيئة الأولى في العالم ضخمة وغزيرة في التدوينات الدينية المسيحية، غير أن الموضوع والمسألة هنا ليس أصل الخطيئة الأولى ذاتها، بل في أصل ومنبع ومصدر الشر. أغلب التسليمات بقصة آدم وحواء تفهم خطأها على أنه ليس خطأ مقصودا ومتعمدا، بل بسبب وهن القصة والأحكام الخاطئة، وسوء الاستنتاج، بل وأيضا للبراءة الساذجة. لقد طردا من الجنة لا لأنهما تحديا الله عن تعمد وقصد (كما فعل إبليس في إحالات كثيرة من قصص الملاك الهابط)، بل إنهما صدقا تفسير الحية لأمر الله لهما بالامتناع عن أكل ثمار الشجرة المحرمة. براءة تصرف حواء ثم تكرار آدم للفعل ذاته أتاح للتقاليد اليهودية (بالمقارنة بالتقاليد المسيحية) أن تفسر القصة على ضوء إيجابي، على سبيل المثال، على أنها أثرت على مستقبل البشر.

تعمد الأذى والحقد يبرز للعيان في القصة بعد طرد آدم وحواء من جنة عدن، في قصة قابيل وقتله لهابيل[1]. ولا توجد أية احتمالات لتفسيرات إيجابية لقصة قابيل وهابيل.

وفي حين يرى الدين المسيحي في قصة آدم وحواء أنها أصل

(١) يمكن الرجوع والاطلاع على نظرة عامة أفضل للقصة من الجانب السردي لدي فان وولد، «قصة»، ٢٥ ـ ٤١.

الخطيئة الأولى ويفهمها على أنها فعل وخطيئة تفصل البشر عن الله أو تبعدهم عنه، إلا أن كل من الرواية المسيحية واليهودية تفسر قصة قابيل وهابيل على أنها أصل الشر كفعل شرير وماكر وخبيث ارتكب ضد كل نسل البشر على الأرض وأضر بهم.

القصة معقدة وهي موضع كثير من التفاسير المختلفة المتباينة. ويبدأ النص في سفر التكوين، الإصحاح الرابع، كما يلي:

(وَعَرَفَ آدَمُ حَوَّاءَ امْرَأَتَهُ فَحَبِلَتْ وَوَلَدَتْ قَايِينَ. وَقَالَتِ: «اقْتَنَيْتُ رَجُلاً مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ».

ثُمَّ عَادَتْ فَوَلَدَتْ أَخَاهُ هَابِيلَ. وَكَانَ هَابِيلُ رَاعِيًا لِلْغَنَمِ، وَكَانَ قَايِينُ عَامِلاً فِي الأَرْضِ.

وَحَدَثَ مِنْ بَعْدِ أَيَّامٍ أَنَّ قَايِينَ قَدَّمَ مِنْ أَثْمَارِ الأَرْضِ قُرْبَانًا لِلرَّبِّ، وَقَدَّمَ هَابِيلُ أَيْضًا مِنْ أَبْكَارِ غَنَمِهِ وَمِنْ سِمَانِهَا. فَنَظَرَ الرَّبُّ إِلَى هَابِيلَ وَقُرْبَانِهِ، وَلكِنْ إِلَى قَايِينَ وَقُرْبَانِهِ لَمْ يَنْظُرْ. فَاغْتَاظَ قَايِينُ جِدًّا وَسَقَطَ وَجْهُهُ. فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «لِمَاذَا اغْتَظْتَ؟ وَلِمَاذَا سَقَطَ وَجْهُكَ؟

إِنْ أَحْسَنْتَ أَفَلاَ رَفْعٌ؟ وَإِنْ لَمْ تُحْسِنْ فَعِنْدَ الْبَابِ خَطِيَّةٌ رَابِضَةٌ، وَإِلَيْكَ اشْتِيَاقُهَا وَأَنْتَ تَسُودُ عَلَيْهَا».[1].

وَكَلَّمَ قَايِينُ هَابِيلَ أَخَاهُ. وَحَدَثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ[2] أَنَّ قَايِينَ قَامَ

---

(١) الجزء الأوسط من المقولة من الصعب تصنيفه: وهو حرفيا: «في/ إلى الباب - خطيئة - ربض». وهي طبقا لقواعد اللغة غير أصيلة وليست النتيجة المتوقعة للمقطع الأول السابق عليها.

(٢) دعوة قابيل لأخيه هابيل للخروج معه إلى الحقل ليست مذكورة في نص المخطوطات العبرية المازورتية، ولكنها موجودة في كل المخطوطات اليونانية القديمة، واللاتينية، والسريانية، وكذلك في المخطوطات السومرية.

عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ.
فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «أَيْنَ هَابِيلُ أَخُوكَ؟» فَقَالَ: «لَا أَعْلَمُ! أَحَارِسٌ أَنَا لأَخِي؟»
فَقَالَ: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ.
فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ.
مَتَى عَمِلْتَ الأَرْضَ لَا تَعُودُ تُعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِهًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الأَرْضِ».
فَقَالَ قَايِينُ لِلرَّبِّ: «ذَنْبِي أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُحْتَمَلَ[1]، إِنَّكَ قَدْ طَرَدْتَنِي الْيَوْمَ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ، وَمِنْ وَجْهِكَ أَخْتَفِي وَأَكُونُ تَائِهًا وَهَارِبًا فِي الأَرْضِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَنْ وَجَدَنِي يَقْتُلُنِي».
فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: «لِذلِكَ[2] كُلُّ مَنْ قَتَلَ قَايِينَ فَسَبْعَةَ أَضْعَافٍ يُنْتَقَمُ مِنْهُ». وَجَعَلَ الرَّبُّ لِقَايِينَ عَلَامَةً لِكَيْ لَا يَقْتُلَهُ كُلُّ مَنْ وَجَدَهُ.
فَخَرَجَ قَايِينُ مِنْ لَدُنِ الرَّبِّ، وَسَكَنَ فِي أَرْضِ نُودٍ شَرْقِيَّ عَدْنٍ.)

والنص ذاته مليء بالفجوات والسكتات، وهو موحي ومغري، ويثير قدرا كبيرا من التفسيرات والتعليقات المتعارضة. ما العون الذي تلقته حواء من الله؟ ولماذا لم يقبل الرب تقدمات قابيل (قايين)؟ ولماذا كان صعبا على الله أن يتفهم سبب حزن قابيل واكتئابه؟ ولماذا صب قابيل جام غضبه ونقمته على أخيه هابيل؟ ولماذا يسأل الله العليم بكل شيء قابيل عن مكان وجود أخيه؟ وممن خاف قابيل من الانتقام، حيث كان الآن الرجل الوحيد على الأرض، عدا أبوه آدم؟ ما هو الانتقام المضاعف سبعة أضعاف وما هي العلامة التي جعلها

---

(١) أو: «ذنبي أعظم من أن يغتفر».
(٢) أو: «لكن».

الرب لقابيل حتى لا يقتله أحد؟ على كل سؤال من تلك الأسئلة، وعلى أسئلة كثيرة جدا غيرها، هناك كم هائل من التخمينات، غير أن الأسئلة عن مصدر الشر وطبيعة غضب قابيل يقودنا إلى موضوع منبع وطبيعة وأصل الشر.

يقدم «لويس جينزبيرج» ملخصه عن التفسير اللاهوتي اليهودي كما يلي:

جاء الشر إلى العالم مع مولد الابن البكر لأنثى. أي قايين، الابن الأكبر لآدم. فحين أنعم الله على أول زوج من البشر بالجنة، حذرهما من اقتراف علاقة جنسية مع بعضهما. ولكن بعد سقوط حواء، فإن الشيطان متخفيا في هيئة حية، تمكن من إغوائها، وكان قايين ثمرة علاقتهما الجنسية، وهو جد لكل الأجيال العاقة غير التقية المتمردة على الله، وثاروا عليه. قابيل من نسل إبليس، الذي كان الملاك سمائيل، والذي بدا في شكل ودود ورحيم.

وعند مولده، انتزع السر من حواء، «أنجبت رجلا من ملاك من ملائكة الرب»[1].

فكرة أن قابيل (قايين) كان ثمرة تواصل جنسي بين حواء وثعبان (حية) مشتقة ومستمدة من قراءة مختلفة لسفر التكوين ٥:٣، مع ملاحظة أن شيث، ابن آدم، كان على شبه وشكل آدم (انظر الموازي لذلك في سفر التكوين ١:٢٦)، غير أن ذلك لم يقال عن قابيل.

هذه القصة موجودة في كتاب الحبر «إليشع»، فصل ٢١، وترجوم (سفر) يوناثان غير المعترف به، وسفر التكوين ٤:١، كما هي

---

(١) جينزبيرج، «الأساطير»، ١:١٠٧. يكون آخر تعليق من حواء الفقرة الأولى لقصة قابيل (سفر التكوين ٤:١).

موجودة في العهد الجديد في رسالة يوحنا الأولى ٣:١٢ وربما في إنجيل يوحنا ٨:٤٤[١].

هناك مزيد من التلميحات والإشارات لمثل تلك الفكرة في عديد من المصادر الكنسية المبكرة. هذا الأصل الإلهي أو شبه الإلهي لقابيل يضعه في كينونة وموضع، كما يرى جينزبيرج، أصل الشر في العالم.

حتى النصوص التي لا تذكر تلك الأسطورة تحديدا تميل إلى رؤية العالم على أنه مقسم بين أبناء قابيل (مصدر الشر) وأبناء هابيل (منبع الخير). ويروي «جوزيفوس» القصة بالكيفية التالية:

٥٢. وولد لهما [آدم وحواء] ذكرين. سمي الأكبر قايين (لدى جوزيفوس: قيس) وهذا الاسم، عند تفسيره، يعني «استحواذ»، وسمي الثاني هابيل (لدى جوزيفوس هابيلوس)، ويعني اسمه «لا شيء»[٢]. وولد لهما بنات أيضا.

---

(١) يلاحظ ماهر أن «ب. شابات ١٤٦ أ، ويبام ١٠٣ ب، وأبود. زار٢٢, ب يذكرون أن الثعبان قد ضاجع وعاشر حواء، أو التف عليها باشتهاء جنسي، ولكنهم لا يقولون إنه أنجب منها قابيل»، (ماهر، تفسير سفر جوناثان غير المعترف بصحته، ٣١، ن، ٢). ويضيف باوكر أن الأسطورة مسجلة مكتملة في كتاب المجال ٩٤ ب ـ ٩٥ أ: أصر الشيطان حسده وحنقه على آدم وحواء بسبب تفضيل الرب لهما، وابتدع فكرة الدخول إلى الثعبان، وهو التسبب الذي جعل إبليس، الملعون من الله، يختبأ في حية لقبح منظره... ولو كانت حواء قد رأته دون أن يكون مختفيا داخل الحية حين كانت تتحدث إليه، لفرت منه من قبحه» (باوكر، تفسير، ١٢٦).

(٢) يستخدم «فيلدمان» الترجمة الحرفية لإحالات الأسماء الإغريقية التي ذكرها جوزيفوس، وقد أوردت تلك الأسماء بين أقواس واستعنت بالأسماء الأكثر شهرة: مثل قابيل، وهابيل، ومن بعدها نود وأخنوخ. عدا ذلك التغيير أوردت ترجمة فيلدمان كما هي.

٥٣. وسعد الأخوة وامتهنوا مختلف حرف الحياة. هابيل، الأصغر كان ينتهج طريق الصلاح والتقوى والاستقامة، كان مؤمنا أن الله حاضر في كل شيء يقوم به، ومضى مهتما بالفضائل ومحافظا عليها، وكانت حياته حياة راع. ومن جانب آخر كان قايين (قابيل) الأكثر شرا في كل أفعاله ولا يبحث إلا عن الاستحواذ، وكان أول من فكر في حرث الأرض وزرعها، وقد قتل أخاه للسبب التالي.

٥٤. تبين لهما أن أفضل ما يفعلانه تقديم التقدمات لله، قدم قايين فاكهة وزرعا من نتاج ما يزرعه، بينما قدم هابيل حليبا وبكر ما يرعى العشب. وسعد الرب كثيرا بالتقدمات الأخيرة، فقد كان يسعد بالأشياء التي تنمو بذاتها وتتوافق مع الطبيعة لا تلك الأشياء التي تنمو بفعل امتهان الإنسان للحرف.

٥٥. وتبعا لذلك، أغضب ذلك قايين واستفزه وهيج غضبه لأن هابيل يلقى حظوة أكبر عند الرب، فقتل أخاه وأخفى جثته، وظن أن جريمته لن يعرف بها أحد. ولكن الله العالم بما فعله، جاء إلى قايين، سائلا إياه عن أخيه، وإلى أين مضى، لأنه لم يره من أيام كثيرة، بينما في الأوقات السابقة كان يراه في صحبته.

٥٦. قايين، في وضع بائس ولا يملك ردا على الرب، يظل يجيب في البداية بأنه محتار هو أيضا لأنه لا يرى أخاه، ثم غضب من ضغط الرب وتمحيصه بالتفاصيل، فقال له إنه ليس كفيلا ولا حارسا على أخيه وعلى أفعاله.

٥٧. وعند ذلك اتهم الرب قايين بأنه قاتل أخيه وقال «أنا متعجب لأنك غير قادر أن تقول ماذا حدث لرجل قمت أنت بنفسك بقتله».

٥٨. ومع ذلك، استثناه من عقوبة القتل، حيث كان قد قدم أضحية ومن خلال أضحيته توسل إليه ألا يصب جام غضبه عليه،

ولكنه جعله ملعونا وهدده بأنه سيعاقب ذريته حتى سابع جيل، وطرده من تلك الأرض هو وزوجه....

٦١. وازدادت ممتلكات قايين باستحواذه على كل شيء، حازها بالسرقة والاغتصاب بالقوة، كما أغرى بالمتعة والسرقة كل من اعترض طريقه وضمهم إليه، وأصبح معلما وسيدا عليهم في كل أعمال الشر. ثم بابتداعه الأحجام والأوزان حول الحياة البسيطة التي كان يعيشها أولئك البشر، وحول حياتهم لاحتيال وخداع، أولئك الذين كانوا ساذجين وكريمو الطباع نتيجة لجهلهم...............

٦٦. وبينما كان آدم (لدى جوزيفوس: آداموس) مازال حيا، حدث أن نسل قايين أصبحوا الأكثر دناءة ونذالة وخسة، بالتوالي جيل بعد جيل وبتقليد بعضهم بعضا لينتهي كل جيل أسوأ ممن قبله. ثم اشتبكوا في حروب دون رادع ولا كابح واندفعوا بلا تردد لاحتراف السرقة والنهب. ولو كان أحدهم يتردد في القتل كان يظهر وقاحته وجرأته في شكل آخر من التهور والطيش بأن يكون متغطرسا ومتكبرا وطماعا[١].

في قصة جوزيفوس، يمثل قابيل وهابيل شكلا أوليا مسبقا للتناقض بين أولئك الذين اختاروا الخير وأولئك الذين اختاروا الشر، أو بين الزارع والراعي، وبين «رجل الطبيعة» وساكن المدن. لا مجال هنا لمفهوم أن قابيل ابن لإبليس ـ في الحقيقة فإن كل من قابيل وهابيل قدما في هذه القصة كابنين لآدم وحواء. ولا يوجد بالحكاية تفسير لتحول قابيل لطماع جشع، فجشعه متولد ذاتيا وسبب لكل الشرور الأخرى.

استخدم «فيلو» أيضا قابيل وهابيل ليصف من خلالهما المواقف

---

(١) جوزيفوس، آثار منطقة يهودا، ١٨ ـ ٢٣.

والخصال البشرية المتناقضة[1]. وتحذر الرسالة الإنجيلية ليهوذا قائلة: «ويل لهم لأنهم سلكوا طريق قايين وانصبوا إلى ضلالة بلعام لأجل أجره وهلكوا في مشاجرة قورح». «طريق قايين (قابيل)» الذي من الواضح أنه لا يقتصر على القتل، لا يحتاج إلى تفسير هنا. ويصفه» دافيد كيفن ديلاني «بأنه» عصيان دائم ومعدي»[2].

في الكتابات المسيحية المبكرة، كان هابيل يرمز لكل من المسيح والكنيسة، وجعلت تلك الكتابات من قايين ممثلا للكتبة والفريسيين وللمضطهدين الرومان[3]. وسيرا على تقاليد «وصية ابراهيم»، يظهر هابيل كقاض سماوي للأرواح، المتعاطف مع كل الشهداء[4].

خمسة جوانب في هذه القصة وتفسيراتها تستدعي الملاحظة في هذه الدراسة. الجانب الأول هو أن قابيل يصبغ في الغالب بأصل «فوق طبيعي» أو سماوي كابن لحواء من الشعبان (أو إبليس الملاك الهابط وهو على شكل حية في الجنة)، أو بعض التكوين المختلف. غير أن قايين لا يعتبر هو ذاته (باستثناء ما هو موجود في الفكر الغنوصي) مقدسا بأي شكل. بل هو أول بكر بشري، النمط الأولي للبشر بشكل ما. ويوازي هذا ويقابل الحالة الغامضة والمبهمة والملتبسة للجن وعلى الأخص إبليس كجن بين الملائكة. ويشرح المفسرون الإسلاميون بالتفصيل إن كان الجن جنسا من الملائكة أو

---

(١) فيلو، «عن تقدمات هابيل وقابيل»، أنظر الشرح لدى ديلاني، في «سبعة أضعاف»، ٥٨ ف ف.

(٢) المصدر السابق، ٦٤ ـ ٦٥ ن. ٢٤.

(٣) جلينثج، «قابيل وهابيل»، ٢٦.

(٤) في «وصية إبراهيم»، سجل أ ١١ : ٩، القاضي هو آدم، ولكن في فقرة موازية في السجل ب ١٢ : ٢، هابيل هو القاضي، ارجع إلى تشارلزوورث، «أسفار التوراة غير المعترف بصحتها»، ١ : ٨٧١ ـ ٩٠٢.

جنس أقرب للكائنات الأرضية. وسوف نناقش هذا الأمر تفصيلا في الفصل الخامس.

الجانب الثاني هو أن الأسباب الفعلية لحنق قابيل وغضبه، أو في رفض تقدمته للرب، غير واضحة في الإصحاح الرابع من سفر التكوين. المصادر الثانوية ـ يهودية، ومسيحية وغنوصية ـ مفعمة وممتلئة بالتفسيرات وتميل إلى توسيع طبيعة خطيئته ومدها من حدث فردي ومفرد إلى مفهوم ديلاني من أنها «عصيان دائم ومعدي». ومهما كان خطأ قابيل، وعلى كل غموضه، فقد أصبح منبعا ومصدرا لكل الخطايا من بعده.

الجانب الثالث، هو ذلك التراث المعرفي الذي يذهب إلى أنه بعد أن رفضت تقدمة قابيل، سعى قابيل لتسلق الجبل المقدس ليسوي المشكلة مع الله. ورفض الجبل أن يسمح له بالصعود إلى المناطق الإلهية، مما دفع قابيل إلى البحث عن مخرج آخر لـ «إتعاس الرب». وكان هابيل هو ذلك المخرج[1]. في هذه القصة كان المستهدف من غضب قابيل هو الرب، وكان قتل هابيل ببساطة مجرد تعبير عن ذلك الغضب، حيث إنه قد منع من سلوك الطريق المباشر لتصفية المشكلة مع الله. هذا التركيب للأحداث يعد تركيبا ثلاثي الجوانب، لا يشمل النسل مباشرة فقط، بل الله أيضا. وبالمثل، فإن قصة إبليس تتثلث، بمختلف الطرق طبقا لرواية الحكاية، أي إبليس ذاته، وآدم، والرب. ويثير ذلك سؤالا عن الدرجة التي يمكن أن تصنف فيها الأحداث البشرية كجرائم ضد بشر آخرين أم ضد الرب ذاته، وما الذي يمكن أن تكون عليه العلاقة بين ذلكما البعدين.

---

(١) هذه القصة مسجلة لدى إفريم جريكوس، «عظة قابيل ومصرع هابيل». (أنظر جلينشج، قابيل وهابيل، ٣٨).

الجانب الرابع، كما هو في قصة إبليس، يتلقى قابيل مهلة وإرجاء للعقوبة. وتفسير ذلك موضع تخمين كثير لا ينتهي[1]. من غير اللائق ولا المناسب أن الله يستثنيه من العقاب، خاصة حين يكون أحد القوانين الإلهية الأساسية والجوهرية المطبقة على كل البشر قانون أن عقوبة القتل هي الإعدام. أي روح بروح.

وآخر الجوانب، هو أنه على الرغم من أن قصة قابيل وهابيل تنطبق على نمط تنافس الأشقاء والأقارب وتصارعهم، فإنها تفسد النمط، حيث إن هابيل الضحية ليس الأصغر، وهو الذي يخرج منتصرا بكل ثقة. وفي النهاية، رغم ذلك، يحل شيث محل قابيل. يصبح شيث الابن المخلوق شبيها بآدم (والذي خلق هو ذاته على شاكلة الله، سفر التكوين ٥:٣، ١:٢٦). وعلى الرغم من أن المفسرين المسيحيين في الغرب يميلون لتحويل شخصيتي قابيل وهابيل إلى أنماط من الخير والشر، بالتماثل مع المصادر اليهودية مثل كتابات «فيلو» و«جوزيفوس»، وبعد ذلك بدأت التفسيرات اليهودية وتفسيرات الكنيسة المسيحية الشرقية تقاوم تلك الميول وتصنفها كتعارض وصراع ثنائي. وبعبارات أخرى، تحركت التفسيرات اللاتينية المسيحية لتمتص قصة قابيل وهابيل داخل أسطورة الصراع، غير أن التفسيرات اليهودية والمسيحية السيريانية، بالتوازي مع وجود قصص صراعات أشقاء وأقارب أخرين في الكتاب اليهودي المسيحي المقدس، تتحرك تفسيريا إلى مختلف التوجهات. وتميل تفسيرات الكنيسة الشرقية إلى التأكيد على حرية الإرادة بدرجات أكبر وإلى

---

(١) ارجع إلى إيكهورن، «قابيل» ٨٥ ـ ١٠٤، ولاكوك، «الانقضاض على البراءة»، وميلينكوف، «علامة قابيل». ارجع أيضا إلى كينون، «تغيرات قابيل»، لمعالجات القصة في الأدب.

التقليل من شأن تأثير الخطيئة الأولى. وهي تضعف، إن لم تتجاهل تجاهلا مطلقا، أي تضمينات تنحو إلى أن قابيل ابن لإبليس من حواء.

قصة يعقوب وعيسو (سفر التكوين ٢٧)، وقصة رفض شاول وتفضيل داوود (سفر صموئيل الأول ١٥)، ورفض ليئه (سفر التكوين ٢٩)، وقصة ابن المبذر (انجيل لوقا ١١: ١٥ ـ ٣٢)، تعيد كلها حكاية تنافس وصراع الأخوة. ويلاحظ «نورثروب فراي» أن الثقافة والفكر يتجاهلان ويتجاوزان موضوع الابن البكر إلى موضوع العلاقة بين لوسيفر (الشيطان) والمسيح، خاصة في الفصل الخامس من كتاب ميلتون «ضاعت الجنة»[١].

وتقول «كريستين نايلسن» إن فكرة تنافس الأخوة والأخوات أو بين الشيطان وبين كل البشر المحبوبين من الله يمكن التوصل إليها من نصوص الكتاب المقدس ذاتها[٢]. وهي تبرز بوضوح أن الشيطان في سفر أيوب كان «أحد أبناء الله» (بند ها ـ إلوهيم، ١ :٦) وأن أيوب بالمثل عومل كـ «ابن» بالطريقة الخاصة التي عادة ما تصف علاقة البشر اللصيقة والقريبة جدا بالله بمصطلحات من علاقات الأبوة والبنوة أو علاقة الأب/الإبن[٣]. وهي (أي كريستين نايلسن) تعالج الصراع بين أيوب والشيطان كتنافس وصراع الأخوة وهي تلاحظ أيضا أن القصة تنسب في التقاليد اليهودية إلى قصة يعقوب وعيسو من خلال زواج أيوب بـ «دينا»، ابنة يعقوب، وانحداره هو من نسل عيسو[٤].

---

(١) فراي، «الرمز الأعظم»، ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) نايلسن، «الابن المبذر».

(٣) إرجع إلى بيرن، «أبناء الله»، وكوك، «ملك إسرائيلي»، وآيدم، «أبناء الآلهة»، وفوسم، «ابن الله»، ومولن، «المجمع الإلهي»، وزيمرمان، «ملاحظات».

(٤) نايلسن، «الابن المبذر»، ٨٩. أرجع أيضا لجينزبيرج، «أساطير» ٢ :٢٢٥.

وتتبع نايلسن ذات الموضوع في حكاية الإغراء في إنجيل متى ٤ : ١ ـ ١١، حيث يتحدى الشيطان وارث العالم الزائل[1] «الملك» الجديد ويختبر فطنته ووعيه تجاه سلطات الله العليا (وسلطات الشيطان الشخصية). وتفسير آخر مماثل يمكن استنتاجه من «مثال الأب وولديه» (قصة «الإبن المبذر») في إنجيل لوقا ١٥ : ١١ ـ ٣٢.

وجود تنافس وصراع هنا لا يمكن إنكاره. وكون الصراع بين «أشقاء» يوسع الموضوع قليلا. ففي المواجهة التي جرت بين الشيطان والمسيح في الصحراء، كان كلاهما مستجيبا لإرادة لله، وكلاهما ورث الهيمنة على الأرض. وفي قصة الشيطان/ أيوب، مع أن الشيطان معدود من بين أبناء الله في القصة، لم يكن أيوب من أبناء الله. ومن جهة أخرى، يحمي الله أيوب بطريقته الخاصة ـ مما يمكن للمرء أن يطلق عليه «مثل الابن».

في كل تنافس وصراع الأشقاء في ثقافة الكتاب المقدس، فإن السرد الممتد عن الصراع بين يعقوب وشقيقه عيسو (سفر التكوين ٢٥ ـ ٣٥) ينحو لأن يكون نمطيا. انها قصة مركبة ومعقدة، تبدأ بالنضال بين التوأمين لخروج كل منهما قبل الآخر من رحم الأم. ثم باع عيسو امتياز بكوريته ليعقوب مقابل بعض حساء اللحم، ويعقوب يخدع أباه إسحق لينال بركته التي كانت من حق عيسو. في كل هذا، فإن مكائد «ريبيكا» الأم تفضل الشقيق الأصغر يعقوب. وبعد سرقة يعقوب بركة أباه التي كانت من حق عيسو بالحيلة والدهاء، فر يعقوب. فاق لنفسه وعاد لطبيعته بعد تصالحه مع عيسو بعد أعوام طويلة، وفي مشهد ينادي فيه عيسو يعقوب بـ «أخي» (سفر التكوين ٩ : ٣٣)، غير أن

(١) من الطبيعي الربط بين الفهم المسيحي من أن العالم الزائل محكوم بالشيطان والتخصيص الإسلامي العام لوجود إبليس في السماء الدنيا.

يعقوب يقول عن نفسه لأخيه إنه «خادمه» (سفر التكوين ٢٤ : ٣٣). بالإضافة إلى تقديمه لكميات كبيرة من العلف لاختبار حالة عيسو النفسية تجاه المصالحة بينهما كخصمين متنافسين وكشرح سياسي - تاريخي للعلاقة بين أبناء إسرائيل (يعقوب) وأبناء إيدوم (عيسو)، والقصة تسلط الضوء على نموذج تكرار تاريخ الإسرائيليين الذي يعيد نفسه طوال التاريخ: إن الله قد يفضل الشقيق الأصغر على الأكبر وإنه قد يخل بعادات وقيم القبائل مثل إعلاء قيمة البكورية لأغراض إلهية[1].

أفضل مقارنة مثمرة في قصة إبليس مع ذلك تظل قصة قابيل وهابيل. بمعنى، أنه كما أن قصة إبليس تمثل تشعب وافتراق الخير والشر قبل طرد آدم من الجنة فإن قصة قابيل تمثل كذلك افتراقاً مماثلاً بين الخير والشر ولكن بعد الطرد من الجنة. إبليس، كمخلوق خلقه الله «من النار» في تنافس مباشر مع آدم، وهو مخلوق تال لإبليس في الخلق ولكن الله خلقه من طين. وحين يفضل الله آدم الأصغر على إبليس الأكبر، يتحول الأخير نتيجة لذلك لحياة الإجرام، مغريا ومغويا آدم وكل نسله من البشر بعيدا عن صراط الله المستقيم.

وبمتابعة كل الخصوم والمتنافسين من الأشقاء من حكايات الكتاب المقدس المذكورين فيما سبق، والذي انحدر وانتقل إلى ثنائية أبناء الخير وأبناء الشر، نجد أن التقاليد اليهودية تركز اهتمامها على «دافع» الخير والشر.

---

(١) يمكن التوصل إلى أفضل مراجعة لموضوع صراع الأشقاء ومختلف تفسيراتها بالرجوع إلى فوكس، «مطاردة الشقيق الأصغر»، ٤٥ ـ ٧٨. ومن جهة أخرى، كان فريدريك إ. جرينزفان يبحث عن إجابة للتساؤل إن كان إن كان هناك أي «دور» للبكورة في المجتمع الإسرائيلي. («البكورة في إسرائيل القديمة»، ٦٩ ـ ٨٠).

تفسير «دافع وحافز الشر» يعتمد بوجه عام على آيات قصة قابيل وهابيل[1]. العلي، تبارك في عليائه، تكلم إلى إسرائيل: «أبنائي، لقد خلقت الشر، ولكني خلقت التوراة كترياق. لو شغلتم أنفسكم بالتوراة، لن تسقطوا في يد الشر، لأن التوراة تقول «إن أحسنت أفلا رفع وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة» (سفر التكوين ٤: ٧). وإن لم تشغلوا أنفسكم بالتوراة، سوف تقعون في يد الشر، فمكتوب لديكم «عند الباب خطية رابضة». فوق ذلك، الشر مشغول بكم (ليدفعك للخطيئة)، فقد قيل لكم «وإليك اشتياقها». ولكنك لو خضعت له، لن تستطيع السيطرة عليه، فقد قيل لكم «وأنت تسود عليها (الخطيئة)»[2].

التفسيرات اليهودية للقصة تتزايد وتقوى بها الميول لإعطاء تفسيرات أكثر إيجابية لقابيل، ربما كان ذلك رد فعل للتفسيرات المسيحية السلبية المبكرة[3]. التعبير اليهودي العبري «يستر ها ـ را» يأتي ليفهم لا ببساطة كميل للشر متوازنا مع «يستر توب» (الميل للخير) بل أيضا كجانب وجزأ ضروري من الطبيعة البشرية:

فكرة أن الشر «يتزر» لا غنى عنه موجودة في نص التلمود البابلي (b san.64a.). والقراءة المغايرة البديلة تأتي كما يلي: «الروح القدس

---

(١) بولكا، «أن تكون خيرا أو شريرا»، كوهن ستيوارت، «النضال»، هيرشبيرج، «ألف وثمانمائة عام»، ليمان، «الشر والمعاناة»، لوري، «الجانب المظلم» ٨٨، ١٠٠، بورتر، «عام هارا»، وروزنبيرج، «الخير والشر».

(٢) كوهن ستيوارت، «النضال»، ٦١. الاستشهاد مقتطف من ب كيد ٣٠ ب (التلمود البابلي تراكتات كيدوشين). هناك آية أخرى تبدو مهمة هي الآية ٨: ٢١ من سفر التكوين، من قصة نوح: «لأن تصور قلب الإنسان (ييسر بالعبرية) شرير منذ حداثته».

(٣) جلينتج، «قابيل وهابيل»، ١٤.

تظهر في أشكال خيرة ثلاثة خلقت في هذا العالم، تبارك الله. وهي الشر «يتزر»، والحسد، والرحمة. لو لم يوجد الشر «يتزر»، لن يشغل أحد نفسه بواجب تكاثر وانتشار الجنس البشري. ولو لم يوجد حسد، لن يشغل أحد نفسه بالزراعة والغرس. ولو لم توجد رحمة، لن يستمر العالم ويدوم.

سفر التكوين. ٩:٧ «ر.ناشمان قال، باسم ر.صموئيل» انظروا، كانت خيرة جدا «سفر التكوين ١ : ٣١ وهي تشير إلى «يتزر» الخيرة». فهل يمكن لـ «يتزر» الشر أن تكون خيرة جدا؟ سيكون ذلك غريبا جدا. ولكن مع «يتزر» الشريرة، رغم ذلك، لن يستطيع إنسان أن يبني بيتا، ولا أن يتخذ لنفسه زوجة وينجب أطفالا. وهكذا قال سليمان «مجددا أعتبر كل العمل وكل إتقان للعمل، يأتي من تنافس الإنسان مع جاره، سفر سليمان ٤,٤»[١].

التفسيرات المسيحية أقل دموية عن أي فضيلة لقابيل وتفضل تنميطا أوضح يربط ما بين قابيل والشيطان بل وحتى بيهوذا الأسخريوطي[٢] كما يربط ويقرن هابيل بالمسيح. ولكن الوجه المزدوج لقصة قابيل وهابيل ما يزال، بل حتى يزداد ويقوى، كنموذج لطبيعة الخير والشر. مختلف التفسيرات والشروح حول القصة تظهر توازيات كثيرة مع قصة إبليس في الإسلام. ولا يوجد دليل على الإطلاق على وجود أي ارتباط تاريخي، ولكن ما نسعى إليه، وما نراه هنا، ليس إلا تنميطا : أي أنماط السرد للقصص. وعلى ذلك نجد في قصيدة سيريانية من القرن الخامس صدى لجدل إبليس مع الله حول بكوريته وأسبقيته في الخلق. يقول قابيل لهابيل :

---

(١) كوهن ستيوارت، «النضال»، ١٩.

(٢) بروك، «قصيدتان حواريتان سيريانيتان»، ٣٣٣ ـ ٣٧٥.

أنا الأكبر، لذلك من الصواب أن يقبلني قبل أن يقبلك، ولكنه فضلك [أضحيتك]، وكره أضحيتي[1].

وقابيل: كان عليه أن يقبلني أنا أكثر منك لو لم تقترف هذا الخطأ في حقي: أنت أصغر في العمر والفهم. ولكنك أخذت المقام الأول والثمار الأولى[2].

في قصة إبليس، خاصة في سورة الحجر من القرآن (سورة رقم ٦)، توجد أصداء لتنافس الأقارب بين إبليس وآدم. وهي تمثل ميل مماثل لامتصاص التنافس في إطار أسطورة الصراع مع وجود عناصر من مراقب العدل السماوي، كما تظهر أيضا في سور تالية، مثلما هي في التقاليد المسيحية الغربية. وتحتوي القصة في داخلها على عناصر كافية من تنافس الأقارب لتتيح لمفسري المستقبل البناء فوق تلك الجوانب وإضعاف والتقليل من أهمية التضاد الثنائي بين البشر والشيطان.

فكر آباء الكنيسة

التيارات الأسطورية الأربعة التي وصفت فيما سبق كلها موروثات من المفكرين الدينيين المسيحيين المبكرين[3]. وضعت الأناجيل أسطورة الصراع في موضع مركزي من الفكر المسيحي مع ذكر عابر للملاك الهابط المطرود في إنجيل لوقا ١٠: ١٧ مع عدم وجود أي ذكر لأسطورة الملائكة المراقبين. النائب الإلهي، «هاس ـ ساتان»، تحرر من زيه وتخلى عن مهمته القضائية ليصبح عدوا للمسيح. يتخيل الفكر

---

(١) المصدر السابق، ٣٥١.

(٢) المصدر السابق ٣٥٤.

(٣) لشرح عام عن الشيطان في الأفكار والتقاليد المسيحية المبكرة، ارجع إلى راسل، «الشيطان»، وفورسيث، «عدو قديم»، ٣٠٩ ـ ٤١٨.

المبكر، مثل كتاب أو إنجيل «الراعي» لهيرمس، وجود ملاكين في الروح الإنسانية، أو يتحدثان إلى الروح، واحد يحض على الخير والآخر يحض على الشر، مع ملائكة آخرين مرسلين من قبل المسيح لمعاونة المسيحي المنهك فكريا والآيل للسقوط. ولكن حتى الملاك الصالح التقي يعذب ويعاقب، كما يشرح ذلك الإنجيل السادس[١] (إنجيل الراعي)، والذي يستدعي ويتذكر دور الشيطان مع أيوب.

كل التيارات الأسطورية الأربع تختلط وتتشابك بحرية في أدب وفكر آباء الكنيسة مع أفكار من التقاليد الفكرية الغنوصية. ويناقش «جوستين ماريتر» قصة الملاك الهابط ويرى أن له جسم أضخم من الملائكة الأخيار، رابطا تقاليد ملائكة الأمم وملائكة المدن بتقاليد الملائكة المراقبين[٢]. ويصف «إيرانيوس» الشيطان بأنه ملاك، خلق خيرا، ولكنه طرد من رحمة الله إلى نطاق المرتد، رافضا الفكرة الغنوصية عن أن العالم الذي نعيش فيه قد خلقه خالق شرير[٣]. وحتى زمن «لاكتانتيوس»، كانت أسطورة المراقبين السماويين ما تزال تشكل جانبا فعالا في أسطورة الخطيئة الأولى، والملاك الهابط، والبشر الساقطون. ويضع «جيفري برتون راسل» تراتبا زمنيا عاما كما يلي: ١) خلق العالم الروحي، ٢) سقوط الشيطان نتيجة لحسده للمسيح، «سلفه»، ٣) خلق العالم المادي، بما فيه الوجود البشري، ٤) سقوط البشر، ٥) سقوط باقي الملائكة قبل الطوفان، بسبب اشتهائهم لنساء الأرض[٤].

---

(١) الكتابات المسيحية المبكرة، حيرم. سم. ٣,٦، الآباء المعادين لنايسين ٣٧,٢.

(٢) جوستن مارتير، «التبرير الثاني»، القناة ٥، ANF ١٩٠٠ : ١.

(٣) إيرانيواس، «ضد الهرطقة» ٣٧,٤، ٤١,٤، ٢١,٥ ـ ٢٤، ANF ١ :٥١٨، ٥٢٤، ٥٤٨ ـ ٥٥٤.

(٤) راسل، «الشيطان»، ١٥٦. أنظر لاكتانشيوس، انستجرام٩,٢, ـ ١٥، ANF ٧ :٥٢ ـ ٦٤.

وفي انتقال العقيدة المسيحية من التفاعل والتصدي لمختلف أشكال وأنواع الهرطقات والبدع والاستقرار على أنساق ونظم معينة، قل الاهتمام بالقصص الأسطورية. قصة المراقبون السماويون أصبحت نادرة التداول بعد «لاكتانتيوس» (حوالي ٢٤٠ ـ ٣٢٠) و«ميثوديوس» (حوالي ٣١١). لم يستخدم أوغستين قصة الملائكة المراقبين واستخدم على نطاق محدود قصة الملائكة الهابطون الساقطون. استمد تنظيره الديني عن الشر بشكل أكبر من أرسطو ومفهوم الحرمان والانكار الرسمي لوجود الشر.

في ذات الوقت، حولت تقاليد الصحراء الامتصاص المبكر للاضطهاد الديني لبؤرة داخلية تنصب على تعذيب الشيطان للروح من خلال الإغواء والإغراء. العدو في داخل النفس ولكنه يظل مجسدا كعدو للمسيح. الصحراء هي ساحة المعركة، ويصف عمل «أثناسيوس» الشهير «حياة أنطونيو» المعارك الضارية التي خاضها الرهبان المنعزلون ضد الرغبات المشتعلة والشهوات الحيوانية الحبيسة داخلهم ويرشد الآخرين نحو تمييز الأرواح الطيبة الخيرة من الأرواح الشريرة الخبيثة.

ومن أوغستين، ورثت المعارف المسيحية المقاربات المنهجية والفلسفية لمشكلة الشر. من تراث الصحراء ورثت المسيحية الوعي الفردي الغني في الصراع مع الشر، الذي راح ينمو مكتسبا أشكالا غريبة وشاذة، بينما في التراث الأوغسطيني، لم يحتفظ الشر بأي وجود له في واقع الأمر الفعلي.

الخلاصة

هذه الأنماط الخمسة، حكايات وقصص أصل وطبيعة الشر، أدوات هامة لفحص وتحليل قصة إبليس. كل حكاية لها زاوية رؤية،

كما تنبثق مجموعة من الأسئلة لتوجيهها لكل ذكر لحكاية من حكايات إبليس التي نجدها في القرآن. ولا يهم إن كان سرد معين، على سبيل المثال، سورة الكهف أو سورة الحجر، يقع في نطاق أحد أساليب السرد أو غيره ـ فهذا ليس هدفنا هنا. الهدف هو الضبط الدقيق لإدراكنا حتى تأتي قراءتنا دقيقة وذكية وفطنة، تبرز براعة النص وإبداعه إلى النور. المعرفة التي نكتسبها على درجة من الروعة لا تقل عن الأسئلة التي نطرحها. وضع مختلف أنواع التفسيرات والشروح عن الشر في الكتاب المجمع المقدس (الإنجيل والتوراة) بالمقارنة، يتيح رؤية أوسع وملاحظة أدق.

وسوف نصبح بعدها قراءً على دراية برصيد وذخيرة معرفية تحيط وتتضن أنواعا من السرد تستعمل في مواضع أخرى لتفسير الشر. بتلك المعرفة يمكننا أن نقرأ كل سرد جديد قراءة واعية، قادرين على اختبار وتمحيص إن كان ذلك السرد تكرارا من نفس النوع، أو تحريفا لذلك النوع، أو شيء جديد كليا. مثل طالب يدرس الأدب الإنجليزي، يقرأ ويكتشف كثيرا من الأدوات التي يستخدمها المؤلفون لسرد قصة أو وصف شخصية، المسألة ليست تطوير نوع من تصنيف أنواع السرد، بل أن نصبح أكثر وعيا بالوسيلة والطريقة التي يهيمن بها كل مؤلف وكاتب، وكل مؤلف جديد نصادفه، على السرد الذي يقدمه. وكل الأمر يدور حول توجيه الأسئلة الصحيحة، ويشمل أيضا بشكل أكبر القراءة المتمعنة وإعادة القراءة المدققة ـ تاركين للقصة أن تكشف عن طبقاتها وعن خباياها وخفاياها. وسوف نتحول الآن لهذا النوع من العمل فيما يلي من فصول.

الفصل الرابع

سورة طه (٢٠)

أول روايتين من روايات قصص إبليس التي سنضعهما موضع الاعتبار في هذا الفصل والفصل الذي يليه، موجودتان في سورة طه (٢٠) وسورة الكهف (١٨). كلا منهما يعد تلخيصا قصيرا لقصة إبليس دون حوار، وتعرض كل منهما كحديث مباشر من الله بضمير الجمع للمتحدث «نحن». أما باقي النسخ القرآنية الأخرى لقصة إبليس فتروى على لسان قاص أو راو يصف الأحداث بلغة الطرف الثالث المحايد، ويحتوي أغلبها على حوار بين إبليس والله (سورة الحجر ـ ١٥، وسورة ص ـ ٣٨، وسورة الأعراف ـ ٧، وسورة الإسراء ـ ١٧، عدا سورة البقرة ـ ٢).

بنية النص

تتكون سورة طه من ١٣٥ آية، بادئة بحروف غامضة استمد منها اسم السورة ـ طاء وهاء. والموروث المعرفي ينسب هذه السورة للمرحلة المكية، وسورة الجاثية (٤٥)، تكشف وترتبط معها بالحديث عن تحول عمر للإسلام. وفي تقديمه للسورة، يروي القرطبي القصة طبقا لما نقله ابن إسحق، عن رجل التقى بعمر قبل إسلامه وأخبره أن بعض أهله (أخته) قد تحول للإسلام. كان عمر في ذلك الوقت مقاوما

شرسا وعنيفا لمحمد فعرج على بيتهم ليرى شأن ذلك الموقف المخجل والمشين، وحين هم بدخول البيت، سمع أخته فاطمة تقرأ سورة طه فتوقف وأنصت فتحرك قلبه بما سمعه. وحين دخل، أخفت فاطمة الرقعة التي كانت تقرأ منها، ولكنه طلب منها أن تعيد قراءتها. أعطته فاطمة الرقعة، وتأثر بما قرأ وقرر أن يتحول للإسلام بسبب نبل وسمو ما سمعه[١] وما قرأه. يذكر القرطبي أيضا حديثا نقله عن الدارمي أن «الله تلا طه ويس من ألف عام قبل أن يخلق السماوات والأرض، وحين سمعت الملائكة التلاوة قالوا: «مباركون من تنزل عليهم هذه الآيات ومباركون من تحملها صدورهم، ومباركة الألسنة التي تتفوه بها»[٢]. هذه الموروثات تشهد لأهمية الآيات العديدة التي تشير للقرآن ذاته، وأهمها الآية ١١٣، والتي تعرف القرآن على أنه قد أنزل «قرآنا عربيا» و١١٤، والتي تبلغ السامعين بأن القرآن لم يكتمل بعد حتى نزولها «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه».

تعرض السورة شخصية عضوية معينة على غير عادة القرآن. وهي تتحرك وتنتقل تدريجيا وبثبات واطراد من نغمة الحانق الغاضب لبدايات نغمة أقوى إرشادية ووعظية في نهاية السورة.

أحد الصفات التي تغلب على السورة هي الغموض والسرية والإخفاء، والتداول الخاص والأسرار، هذا التأكيد يتضح من التلغيز الشديد لحروف بداية السورة، طه. وحين تتكشف القصة الكبرى للنص، قصة موسى، نجد مجموعات متتابعة من المؤامرات من جانب فرعون، ثم من سحرته، ثم من موسى ذاته في هروبه السري من

---

(١) القرطبي، الجامع، ٨٥,١١ (المجلد السادس) (ترجمة الكاتب). يمكن أيضا أن تجد القصة في ترجمة جيلوم لسيرة ابن اسحق، وابن هشام، ومحمد، ١٥٦.

(٢) القرطبي، «الجامع» ٨٦,١١ (المجلد السادس).

مصر، وأخيرا حادثة عبادة العجل الذهبي في غياب موسى. سنجد أيضا تلك النغمة مهيمنة على السورة في قصة إغواء الشيطان لآدم وحواء في الجنة. ويتعلق بذلك الإخفاء ويرتبط به الطبيعة الأرضية الدنيوية للبشر في الشخصيات الممثلة في السورة. ومثل الشخصيات في أي رواية، تتعرض الشخصيات لكبوات وعثرات خلال أداء مهامها كما تعتريهم الشكوك، ويبدون جسارة كما يبدون وقاحة، وتعتريهم المخاوف، والتردد والحيرة في مواقف والاندفاع والتهور في غيرها. الشخصية الشريرة تقدم في الغالب ببعض التعاطف، وإن لم يكن بتعاطف شديد، كما تظهر مثالب الشخصيات النبيلة.

قصة إبليس تُسرد في أكثر صورها اختصارا واختزالا في هذه السورة، وهي مذكورة قرب آخر السورة في الآية رقم ١١٦:

وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم إلا إبليس أبى ثم ينتقل النص مباشرة إلى قصة إغواء الشيطان لآدم وحواء في الجنة، وهي مذكورة في سبع آيات مع تعقيب لاحق لها. كيف لنا أن نفسر المعنى لأقصر سرد للحكاية وقصة إبليس؟

أغلب المفسرين الإسلاميين كما أسلفنا وذكرنا فيما سبق، يقرأون النص أفقيا، ويدمجونه بالقصص الأخرى المذكورة في سور القرآن الأخرى، ويعلقون على القصة المركبة المجملة في مقابلة مع هذا السرد على وجه التخصيص. ومن جهة أخرى، فإن القراءة الشعائرية والقصصية تسعى لفهم النص بشروط وعلى ضوء السرد المحيط، خاصة ذلك السرد الذي يطغى ويهيمن على أغلب السورة، والسرد الغالب في هذه السورة هو قصة موسى. مثل تلك القراءة تفترض أن قصة إبليس بشكل ما تكمل، وتعدل، أو ترتقي بالمعنى الذي تأسس في النص السابق عليه. وعلى وجه التحديد حين يكون السرد بهذا الإيجاز، ولابد أن تكون أهميته تفضيلية، مشتقة من، وداعمة للسياق

العام الأكبر والأشمل. ومن ثم، فإن أغلب هذا الفصل سوف يركز على حكاية موسى والتي سوف تقرأ على ضوئها قصة إبليس الموجزة.

مقدمة للسورة

بعد الاستهلال بحرفي طه، واللذين لا يعبران عن معنى معروف (على الرغم من أن كثيرين قدموا تفسيرات مختلفة للحرفين)[1]، يبدأ النص بكلمات من التطمين والتشجيع، ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝٣﴾. ويظهر السجع في جذور كلمات يشقى ويخشى وأخفى بشكل ملحوظ عبر كل السورة في سجع مماثل. والمرادفات، مثل سر وكيد يحمل أفكار السورة عن القصة وينتقل بها إلى آفاق أرحب.

بعد التأكيد على الثناء على الله وقدرته المطلقة، تبدأ الآية ٧ فكرة السرية ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾. وليس من الواضح إن كان «القول» تشير إلى معاني القرآن المنزل في الآية رقم ٢ أو لأي تنزيل قرآني في المطلق. وليس من الواضح ما يعنيه بذلك السر ولا بـ «أخفى». ومن ثم فإن الإحالة لا تعلن فقط عن لغز بل يجعله أكثر درامية.

حكاية موسى

تحتل قصة موسى ثلثي السورة، وهي أكبر روايات قصص موسى في القرآن وواحدة من أطول القصص الواردة بالقرآن على الإطلاق. تلك القصة الطويلة الممتدة تتيح لنا فرصة تكشف وتطبيق نظرية

---

(١) لنظرة أعم وأشمل لتفسير «الحروف الملغزة» في بدايات بعض السور، أنظر ماسي، «الحروف الغامضة»، ٣: ٤٧١ ـ ٤٧٦.

«استجابة القارئ» على النص القرآني، وفي ذات الوقت، وتعيننا في ذات الوقت على تأطير أنماط الأفكار الرئيسية للسورة لنفهم قصة إبليس الموجزة المدرجة في السورة. ومثل قصة إبليس، تتواجد قصة موسى في روايات عديدة. وهي تختلف عن قصة إبليس في أن موسى يساهم في عديد من القصص المختلفة، وتبدو أجزاء ومقاطع منها في سور كثيرة. وسوف نرى ذلك حين نتعرض لسورة الكهف التي تضم قصة فريدة عن موسى غير واردة في حكاية موسى في سورة طه ولا في أي سورة أخرى.

تبدأ قصة موسى في سورة طه بالآية رقم ٩ بالسؤال الذي أوردناه فيما سبق في الفصل الثاني، ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾، والمتوقع من صيغة السؤال أن المستمع لابد وأنه يعرف القصة أو ملم بها بمجملها، وبالقرب من نهاية حكاية موسى، في الآية رقم ٨٠، يوجه الخطاب إلى بني إسرائيل. فلو كانوا هم المخاطبين بالآية رقم ٩، فلابد إذن أن يكون من المتوقع أنهم هم من يفترض أن يكونوا على دراية بقصة موسى، غير أنه لم يسبق وجود أي ذكر لهم قبل الآية رقم ٨٠ التي توجه الخطاب إلى بني إسرائيل، لذلك لا يمكن للمرء أن يفترض ذلك.

تسرد القصة على لسان سارد. التحدث عن الذات بضمير الجمع للتعظيم، يظهر لآخر مرة في الآية رقم ٢ (ما أنزلنا)، وبعدها تتحدث قصة موسى عن الله بضمير الشخص الثالث الغائب. القصة الأولى عن موسى تروي عن نار رآها موسى عن بعد (وهي «العليقة المشتعلة» التي رآها موسى في الإصحاح الثالث من سفر الخروج) وهي النار التي توجه إليها موسى ليستطلع شأنها ومعرفة إن كان هناك أناس حولها. وتصاعد صوت متحدثا من النار أو من العليقة المشتعلة، معلنا عن وجود الله وحضوره، واختيار الله لموسى، على الرغم من أن

الغرض من اختياره ظل خفيا في تشويق على مدى آيات أخرى تالية. أولا، حدد الله لموسى مهامه المطلوب منه أداؤها: وهي أن يطيع الله ويقيم الصلاة لذكره. ثم يحذره الله بأن «الساعة» آتية، ولكن الله سيبقي موعدها «خافيا». والكلمة تعني أيضا إمكان كشفها (أكاد أخفيها)، غير أن هذا التفسير قد يتعارض مع إعلانات القرآن الواضحة أن موعد الساعة أو يوم الدينونة لن يعلن وسيظل خفيا[1] كما أن هذا التفسير يتعارض مع الفكرة الرئيسة للسورة، خاصة الآية رقم ٧ ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾.

الآيات من ١٧ حتى ٢٣ تعرض صورة لمعجزتين ـ تلك التي تحولت فيها عصا موسى إلى حية تسعى ويد موسى التي تحولت إلى اللون الأبيض ـ والتي قام بها الله، لا موسى، في إعداده لمقابلة فرعون. وينتهي هذا القسم بتعليمات الله لموسى للتوجه إلى فرعون، لأنه «طغى».

أوامر الله لموسى أطلقت سلاسل متتابعة من طلبات موسى من الله ـ وهي في الواقع أوامر ـ من موسى لله. وتحدد هذه الطلبات تغيرا مفاجئاً في نغمة الكلام، فحتى تلك اللحظة لم يكن موسى قد تفوه إلا بالقليل. كلماته القليلة لم تكن إلا ردا يجيب به عن سؤال الله عما يحمله في يده (الآية ١٨). وهنا يرد موسى بإجابة من أربع جمل والتي اتسمت أيضا بطبيعة مجتزأة. ويهيئ هذا لشكوى موسى من أنه يعاني من تعثر وإعاقة في الكلام. وبالمقارنة بتدفق أقوال الله المنثورة، نجد أن حديث موسى حيي وخجل ومتقطع، وكان في الأغلب، مستمعا.

---

(١) ارجع للقرآن: ٤٩ : ٣٦، ١٨٧ : ٧، والتي لا تشير فقط إلى حجب موعد يوم القيامة أو نهاية العالم، بل تشير أيضا إلى فجائية وقوعها، أي إن الله لن يكشف عن موعدها للبشر قبل حدوثها.

ومع أمر الله لموسى بالذهاب إلى فرعون، استمر موسى في الحديث على مدى إحدى عشرة آية شملت سبعة مطالب، منها المطلب الثالث الذي يطلب فيه دعم عائلته ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾، وأن يكون هارون معينا له ﴿هَٰرُونَ أَخِي﴾، ليهبه قوة ﴿ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي﴾.

الآيات قصيرة جدا، تكسر نمط الآيات السابقة. سرعة وتدفق الطلبات تنتهي بوعد من موسى أن يعبد الله ويسبح بحمده. ويكون هذا مقدمة لفكرة رئيسة أخرى والتي ستظهر بوضوح أكثر بعد ذلك في السورة، وهي فكرة وقيمة الصبر. بالقرب من نهاية قصة موسى، نجد أن موسى يتعجَّل قومه دون صبر عليهم، موفرا لهم الأسباب، حتى لو لم يكن هو السبب، في ارتدادهم وعبادتهم لعجل ذهبي صنعوه في غيابه. لذلك يحث الله الناس في الآية ١١٤ على ألا يكونوا عجولين مع نزول القرآن التدريجي ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾. وفي الآية ١٣٠ يحث الناس أن يكونوا صبورين مع غير المؤمنين ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾. وأخيرا في آخر آيات السورة، في الآية ١٣٥، يوجه الأمر لمحمد أن يقول للناس أن الجميع ينتظرون فانتظروا معهم ﴿قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ﴾. موسى مصور هنا في سورة طه كمتسرع ومتعجل. وفحوى ومضمون كلامه يشي بالتعجل والقلق والجزع.

القسم الثاني محصور في الآيات من ٣٧ إلى ٤١، وهو يتحدث عن مولد موسى، كما يمثل استمرارا لاستجابة الله لتوسلات موسى. ومع استجابة الله لموسى بصبر واستجابته لكل طلباته وابتهالاته، يذكره الله بفضلين سابقين أسبغهما عليه، وهما نجاته من أمر فرعون بقتله (غير مذكور) بعد مولده (وهو أمر فرعون بقتل كل المواليد الذكور من بني إسرائيل)، ونجاته من الاعتقال بعد قتله رجلا مصريا. وهناك سياق شحيح خصص للقصة الأولى. وإن لم يكن المرء على دراية بالروايات الأخرى للقصة، لن يكون لدى المستمع للقرآن أدنى

معرفة بسبب حث أم موسى على وضعه في صندوق ثم إلقاء الصندوق في اليم. تتطلب القصة قارئا لديه ذخيرة معرفية تتجاوز النص، وربما كانت تلك المعرفة متضمنة في سورة القصص (٢٨)، في الآيات من ٤ إلى ٧. على القارئ الضمني المفترض أن يلاحظ ما هو غائب في هذا القص. فبني إسرائيل غائبون بغرابة، والتركيز مركز كليا على موسى. أما آل بيت فرعون، أو أي دلالة على أن موسى قد ربي وترعرع في بيت مصري، أو نشأ نشأة مختلفة عن العبرانيين الآخرين من قومه، أو ما يختص بهذا الشأن، أي إنه عبري وليس مصرياً ـ فكل هذا غير مذكور أو ملمح إليه بغموض.

سورة القصص (٢٨) تقدم رواية كاملة من قصة موسى التي تورد أغلب التفصيلات التي لم تذكر في سورة طه. القارئ الضمني، بمفاهيم «آيزر»، سيكون ذلك القارئ الملم بباقي القرآن، على الأقل بمجرد اكتمال تنزيله، وبالتالي يصبح لديه خلفية عما ورد بسورة القصص، وأيضا بالحكايات الموجزة الواردة في سور أخرى وفي مواضع مختلفة من القرآن، مثل تلك الواردة في سورة الأعراف (٧) في الآيات من ١٠٣ ـ ١٣٧، وسورة يونس (١٠) في الآيات من ٧٥ ـ ٩٢، وسورة هود (١١) في الآيات من ٩٦ ـ ٩٩، وسورة الشعراء (٢٦) في الآيات من ١٠ ـ ٦٩، وسورة النازعات (٧٩) في الآيات من ١٥ ـ ٢٦. غير أن تصوير موسى مختلف قطعا في تلك الروايات الأخرى للقصة. فسورة الشعراء على سبيل المثال تعكس إذعان موسى بالطريقة التي وجدناها في سورة طه، ولكنها تبرز نبالته بقوة في واجهة الأحداث عند مواجهته لفرعون. وفي سورة الكهف، يظهر موسى بمظهر الشخص الذي يخطئ بلا كلل، وسوف نعرض ذلك في الفصل التالي. أما هنا، في سورة طه، فيبدو موسى باستمرار مترددا وخائفا.

دراستنا هذه محاولة لقراءة هذه الرواية من السرد الواردة بسورة

طه بمعزل عن غيرها، ملاحظين تفردها في سرد القصة، دون افتراض وجود أي ذخيرة معرفية محددة من المعرفة من جانب القارئ/ المستمع، ولكن بوعي بأن أغلب القراء سوف يكون لديهم إما بعض المعرفة بالقصة التوراتية، أو على الأرجح، بعض المعرفة من النسخ القرآنية الأخرى للقصة عند قراءتهم لرواية قصة موسى الواردة في سورة طه.

ولا تقدم هذه القصص القرآنية كنصوص أصلية كاملة، ولكن، كما لاحظنا فيما سبق تقدم للتذكير فقط بالقصة (الذكر) وتفسير لها بغرض الهداية والوعظ. ولأن القارئ الضمني هو ذلك المرء المفترض والمتوقع فيه أن يكون ملما بموجز القصص في ذهنه (على الرغم من عدم معرفتنا أي قصص موجزة تلك)، علينا أن نلاحظ ما هو موجود من فجوات وسكتات. ولا يمكننا أن نتوقع أن تلك الفجوات والسكتات سوف تملأ وتستكمل بالضرورة من الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) أو من روايات القصة الأخرى في القرآن، أو لتحقيق هذا الغرض، من الأساطير الواردة في تجميعات قصص الأنبياء للكسائي، والثعلبي، أو غيرهما، أو من تاريخ الطبري، وابن كثير، والدياربكري، ورفاقهم. بقراءة هذه الرواية بعناية، قد نصبح قادرين على تقرير وتحديد الرسالة من استدعاء تلك القصة، مع الشكل المحدد والمعين الذي أصبغه السارد على الحكاية في هذا السياق.

ويثير هذا سؤالا محددا لابد لنا أن نطرحه قبل التقدم أكثر. هل علينا أن نفترض أن القارئ/ المستمع لن يستحضر بصورة آلية في ذهنه باقي قصة موسى كاملة، مجمعة من مختلف المواقع في القرآن على الفور ليواكب قراءة القصة؟ لقد أشرنا فيما سبق إلى أن بعض الأجزاء من القصة ـ وضع موسى في تابوت ثم إلقاؤه بالتابوت في اليم في

الآية ٣٩ (أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم) ـ تبدو وهي بمعزل عن كامل السياق غير معقولة وبدون الخلفية المذكورة في سورة القصص (٢٨)، آية رقم ٧ ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾. هل يمكننا أن نأخذ في الاعتبار تعديل مفهوم آيزر عن القارئ الضمني والذي يرى أن بإمكان القارئ أن يملأ الفجوات التي في النص من أي مصدر من مصادر ذخيرته المعرفية، على الرغم من أن صاحب النص قد دفع بذخيرة معرفية معينة لكتابة النص؟ هل افترض منزل النص أن القارئ «بالطبع» سوف يقرأ تلك الإحالة المحددة لقصة موسى إلى جوار الإحالات الأخرى في القرآن؟ أو، بإيجاز أكثر، يفترض من منزل النص أن الإحالات الأخرى لقصة موسى، أن تكون موجودة ضمن ذخيرة القارئ الضمني؟ هذا الافتراض سوف يقوض بخطورة أي احتمالية في أن سرداً معيناً ومحدداً ـ هذا السرد في سورة طه ـ يمكن له أن يقرأ منفردا، بصياغته بغناية، كقصة منفردة كاملة ومستقلة بذاتها.

هذا جانب هام ذو مغزى، حيث إن كل سورة غير منعزلة بمفردها عن غيرها، ولكنها تسمع وتقرأ كجزء من تنزيل أكبر. وللتيقن من ذلك، فإن سورة طه ذاتها تنبهنا لذلك، فالآية ١١٤ تقول: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾. ومن المفيد هنا أن نذكر أنفسنا بالتفريق والتمييز الذي يضعه «آيزر» بين «الفجوات» و«السكتات». فالفجوة فصل وقطع في القصة دون أثر ومدلول يذكر، وهي تأتي ببساطة لأن السارد لا يمكنه أن يصرح بكل شيء دون أن يعتري الحضور النعاس والضجر. أما السكتة فهي فاصل متعمد في السرد، أو لها وظيفة، وهي تحقيق الجذب، بل حتى

تقتضي من القارئ/ المستمع أن يساهم في تشكيل السرد وهكذا يصبح بداخله أو جزء منه. الفراغات أو السكتات تتطلب ملأها، وبوجودها تدل وتشي بوجود تعمد من جانب صاحب النص. فالقارئ سوف يملأ الفجوة ليتيح لنفسه تكوين رؤية للقصة، غير أنها لا تعكس توفر نية متعمدة من جانب واضع النص.

وبينما يبدو من المرجح جدا أن نسخ القصة القرآنية الأخرى سوف تملأ الفراغات والسكتات في القصة، لا يمكننا أن نفترض أن المعلومات غير المذكورة قد أهمل ذكرها فقط من أجل الملاءمة، بل ربما لتقصير السورة. ربما كانت الفراغات والسكتات في القصة تفيد في تشجيع وحث أو تتطلب معرفة بكتابة ووضع القرآن، حيث يظل المرء باستمرار في حالة إحالات مرجعية لمختلف القصص لتكوين القصة المركبة والمجمعة في ذهنه. وسوف يكون ذلك طريقة طبيعية للقراءة، بل انها الطريقة التقليدية للقراءة، ولكنها ليست الطريقة الوحيدة للقراءة. هذه الاستراتيجية من القراءة التركيبية تعمل لتقليل وتقليص تأثير كل راوية منفردة بذاتها حيث يكون في ذهن المرء أنه يقرأ ما يطلق عليه آيزر «العمل الأدبي»، فهذه القصة بالإضافة إلى كل نسخها الأخرى تتضافر وتتجمع في قصة واحدة، أو ما يسمى «توحد القرآن»[١]. هذا النهج وتلك المقاربة سوف تقلل من أهمية كل قصة منفردة حيث إن الافتراض الأوفى سيكون أن القرآن يعمد على الدوام

(١) مصطلح diatessaron يعني في الأصل توحد الأناجيل الأربعة في سياق قصي واحد، وقد قام به تاتيان حوالي ١٥٠ ـ ١٦٠ ميلادية. وظل ذلك شائعا على مدى بضعة قرون تالية، ولكنه مهد لاستقلال كل انجيل بعد ذلك. ولم تصمد نسخة من النسخ الموحدة أمام الزمن، ولكنها معروفة من خلال ترجمات متأخرة، ومن خلال شذرات متفرقة عثر عليها، وأيضا من خلال الأعمال التفسيرية المبكرة. أنظر بيترسن، «توحيد النص لتاتيان».

إلى إعلاء الكل، أي القصة المجمعة والمركبة من مجموع نسخها. ويقلل هذا أيضا من احتمال أن يكون القرآن كنص مقدس من النوع الذي تكون كل كلمة مفردة وكل فقرة كاشفة بذاتها بمعزل عن مجمل النص. مقاربتنا للقرآن توجهنا وتقودنا إلى تفرد كل تركيبة بنائية وكل صياغة في القصة بكمال ودقة التعبير ودقة التصميم البنائي للجمل.

وسوف نمضي قدما مع افتراض أن الفراغات أو السكتات في هذا السرد موجودة بدقة متناهية في مواضعها حتى تضم القارئ/ المستمع لسياق السرد، ولتخضع معنى ما أو رسالة ما في النص إلى ما يمكن تصنيفه بأنه من «المتشابهات». الفراغات أو السكتات في هذا السرد للقصة تعكس نية صائغ النص لتشكيل القصة بطريقة خاصة معينة وثيقة الصلة بالفكرة الرئيسة للسورة المحددة التي وضعت القصة في سياقها. هناك بالطبع، معلومات مفتقدة لا يمكن ملأها بمادة أخرى في القرآن ولكنها تظل تمثل جانبا من الذخيرة المعرفية لدى القراء الأوائل المبكرين. ومن هنا سوف ننظر إلى الجسم الأسطوري في مأثورات الخطاب الثقافي والمعرفي التاريخي القديم، وثقافات أخرى عديدة.

وربما نضيف أيضا بعدا زمنيا لهذه المشكلة. فطبقا للتأريخ المصري التقليدي لتتابع ترتيب نزول النص القرآني، فإن قصة موسى في سورة طه لا يسبقها إلا نسخة من القصة في سورة الأعراف (٧) في الآيات من ١٠٣ ـ ١٥٧، والتي تروي قصة مواجهة موسى مع فرعون، وواقعة العجل الذهبي، ونزول ألواح الوصايا والشريعة على موسى. أغلب المفسرين الغربيين يضعون سورة الأعراف بعد سورة طه ويعتبرون سورة طه أول رواية قرآنية مبكرة لقصة موسى[1]. ولو كان

---

(١) يضع نولدكه النسخ القرآنية المختصرة الواردة في سورة الذاريات، الآيات ٣٨ ـ=

الترتيب الزمني الأخير صحيحا، فإن أول مستمعين لهذا التنزيل لم يكن لديهم الإحالة الموجزة لسورة القصص ليفسروا بالاستعانة بها الفجوات في أول تنزيل للقصة. وربما يفسر ذلك النصيحة الواردة في الآية رقم ١١٤ من سورة طه: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. التراتب الزمني لنزول القرآن غير يقيني على الدوام، غير أن احتمالية أن رواية قصة موسى في سورة طه تسبق تلك الروايات الأخرى من القصة يدعم المقاربة التي ستقرأ تلك النسخة بدون الحاجة لملأ الفجوات بمعلومات من السور التي أنزلت بعدها. وكانت تقرأ وتسمع مستقلة بذاتها دون الحاجة لمعرفة غيرها.

المواجهة مع الفرعون

تقدم الآية ٣٩ أيضا تعبيرا آخر والذي سوف يتكرر لاحقا، وهو تعبير «عدو». فالذي سيلتقط موسى من النهر هو عدوّ الله وعدو لموسى، غير أن الله سيحمي موسى بحبه له (محبة). وسوف يتربى موسى ويشبُّ تحت عين الله (الآية ٣٩)، بل وأيضا تحت عين أمه الطبيعية التي أنجبته (الآية ٤٠). ويرعاه الاثنان بالتوازي، فالله يرعى موسى من خلاله وعبر أم موسى، ولكنه يرعاه أيضا كأمه. القصة توجز قتل موسى لـ «نفس» وإقامته في مدين (لا فراره إليها). وابتلى الله موسى أو اختبره (فتنة) طوال تلك المرحلة. وذلك مذكور في الآية ٤١ : «واصطنعتك لنفسي». وتعيدنا القصة إلى أمر الله لموسى

= ٤٠ وسورة النازعات، الآيات ١٥ ـ ٢٦ في ترتيب سابق على نزول سورة طه، الترتيب الإسلامي التقليدي لا يضع إلا سورة الأعراف في ترتيب يسبق سورة طه (نولدكه، «جمع القرآن»، ١٠٤ ـ ١٠٥). أنظر أيضا جدول ترتيب التنزيل عند وات، «مقدمة»، ٢٠٦ ـ ٢١١.

بالذهاب إلى فرعون، أبلغه بذلك أول مرة في الآية ٢٤. الحوار البيني المتخلل أمدنا بخلفية الحدث، ولكنه أسس أيضا لعناصر معينة في شخصية موسى، منها عدم يقينه وتردده الذي دفعه ليملي طلباته على الرب، تلعثمه في الكلام الذي يعيه جيدا، حياته المضنية التي كان الله يختبره بها، وحماية الله له الموازية لصورة «عين» الأم الراعية إضافة لحماية الأم.

ثم تقدم القصة مزيدا من التوتر، فبالرغم من أن فرعون كان قد وصف كـ «عدو» في الآية ٣٩، إلا أنه حتى الآية ٤٤ كان احتمال تحول فرعون للإيمان بالله ما زال قائما: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾. الصوت الحانق الذي ترسخ في أول السورة مستمر، فخوف موسى يعالج بالحديث إلى فرعون باللطف ولين القول.

١ . المواجهة بين موسى (ومعه هارون، المشمول دائما في الخطاب الثنائي ولكن لا يذكر كمتحدث أو موجه للخطاب ولا يذكر في الآيات بالاسم) وفرعون كان يشوبها الاحترام. ورغم ذلك اقترب موسى من فرعون جزعا وخائفا. وأكثر من أية سورة أخرى، نجد أن الخوف هنا عنصر موظف، فهو خوف من الله وخوف من الناس والمواقف الصعبة. سورة النازعات (٧٩) تؤكد أيضا حد الخوف ودرجته، غير أن تركيزها ينصب على خشية الله والخوف منه ومن اليوم الآخر، بينما سورة طه تفيد بالتلطيف والتخفيف من الجزع والخوف والاطمئنان بكلمات القرآن (الآية ٢، ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾، والخوف من فرعون (الآيات من ٤٥ ـ ٤٦، ﴿قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾، ومن سحرة فرعون (الآية ٦٧، فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)، ومن مطاردة فرعون (الآية ٧٧، ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ

بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾. المواقف الأخرى لا تذكر الخوف مباشرة ولكنها تبطن الشعور ذاته وتتضمنه، مثل أحزان أم موسى على فقد وليدها (الآية ٤٠، ﴿فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾.

يتساءل فرعون عن رب موسى بلا دلالة على أن سؤاله مراء ومخادع على الإطلاق. سؤاله التالي يتعلق عن أحوال الأجيال السابقة، وأجابه موسى أن ذلك لا يعلمه إلا الله وحده. إخفاء ما يعلمه الله هو أمر تم إبلاغه سلفا في الآية رقم ٧. من هذا الحوار يتحرك النص إلى تقرير حمد الله بسبب خلقه للعالم، منتقلا من صوت الحاكي لعظمة المتحدث بضمير الجمع عن ذاته. وهذا يقدم معبرا للانتقال للحوار التالي. الآية ٥٦، ما تزال بصوت العظمة الإلهية، تقدم جملة افتتاحية عما سيأتي ويحدث: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾. الآية التالية تسجل سؤال فرعون لموسى، على الرغم من أن موضعه مباشرة بعد جملة تعظيم الله تجعله يبدو وكأنه استجابة لله. فالاستجابة لموسى، رسول الله، تعد استجابة لله.

فرعون، مستجيبا لموسى، وإشارات (الله) لآياته، كإشارات تثبت قدرة الله وعظمته، وتحد لقدرة فرعون وسحرته الذين بات عليهم أن يظهروا آيات قدزتهم، على الرغم من أن النص لم يشر أبدا لأعمال فرعون وسحرته على أنها «آيات». فهي (مجرد) سحر. صرح فرعون أيضا في تساؤل: ﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾. وهذه مفاجأة. لم تكن هناك نية لدى موسى للتنازع على الأرض، ولا في تشكيل تهديد على سلطة وهيمنة فرعون. كان موسى قد وصف نعم ربه بمصطلحات وكلمات المحسن لا عليه وحده، بل على فرعون أيضا، في الآيات ٥٣ ـ ٥٤، ورغم ذلك اتفقا على موعد للتباري في القدرة على السحر.

عودة فكرة هيمنة السرية تميز التباري في هذا الموضع. ففرعون وضع خطة سرية محكمة (كيد، الآية ٦٠) وتنازع السحرة فيما بينهم سرا للاتفاق على مكائد سحرية تفحم موسى (الآية ٦٢، ﴿فَتَنَٰزَعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَىٰ﴾ وتشاوروا مع فرعون وقالوا له أن سلطته وحكمه يتعرضان لخطر داهم، وعليه أن يضع خطة ذكية وماكرة. وربما أدت هذه المعلومات بفرعون إلى الاستنتاج الذي ورد ذكره آنفا في الآية ٥٧، وهو أن موسى جاء ليخرجهم من أرضهم، غير أنه يبدو أن هذا الخاطر قد تمثلت له فقط بالإيحاء من سحرته في الآية ٦٣: ﴿قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخۡرِجَاكُم مِّنۡ أَرۡضِكُم بِسِحۡرِهِمَا وَيَذۡهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلۡمُثۡلَىٰ﴾. ذلك الوصف يمر دون ملاحظة في النص. ويفسر الطبري والقرطبي الاستنتاج السابق لفرعون على أنه كان رد فعل على آيات عظمة الله وقدرته التي عرضها موسى على فرعون، غير أنه لم يفسر لماذا قد يستجيب فرعون لهم على ذلك النحو. ويصف الزمخشري فرعون ببساطة بأنه كان يرتعد فرقا[1].

ولكن الآية ٦٧ تذكر أن موسى كان هو من يرتعد فرقا: ﴿فَأَوۡجَسَ فِي نَفۡسِهِۦ خِيفَةٗ مُّوسَىٰ﴾. تكرار التعبير أكثر من مرة يخلق انطباعا بعمق وتسيد ذلك الشعور وهيمنته على موسى. ومرة أخرى نذكر بأن موسى المقدم في ذلك الموقف ليس صاحب سلطة ولا رسولا نبيلا من قبل الرب، بل كان في موقف خادم فرعون المتشكك غير المتيقن، كان قلقا ومرتبكا ومضطربا في حضرة فرعون، تعوزه الثقة واليقين في المهمة التي كلف بالقيام بها. وطمأنه الله، وتعود للظهور بالنص آيات القدرة والسلطة الإلهية المطلقة التي تفوق أي سلطة عند توجيه الله له

(١) القرطبي، «الجامع» ١٢٩،٦، الطبري، «جامع البيان»، ١٧٦،١٦ (المجلد ٩)، والزمخشري، «الكشاف» ٧١٢،٣ (من ترجمة واضع الكتاب).

الخطاب بضمير الجمع «نحن»، مضفية على ذلك التطمين حميمية وقوة وسلطة، وتجعل من الأفعال التي تلت ذلك استجابة حرفية من موسى للأوامر المباشرة من الله. وهكذا يبدو أن الله هو من كان يقوم بتلك المعجزات أو ما يظهر على أنه حيل للبشر، بينما موسى هو الأداة المادية لتنفيذ وإظهار القدرة الإلهية. العرض الفعلي للحيل السحرية حدث في جو من الصمت التام، وينتقل النص على الفور إلى رد فعل السحرة المتسم بخليط من الروع والرهبة والفزع، الذين سجدوا وأعلنوا اعترافهم وإيمانهم الفوري برب موسى وهارون: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾[1]. واشتاط فرعون غضبا على تغيير سحرته لولائهم وهددهم، ولكنهم ردوا عليه بجرأة ردا مطولا لا يتسم بالتهيب منه، قائلين إن «البينات» أثبتت أن الله وأحكامه أعلى من أحكام فرعون.

ويبدأ الملخص في الآية ٧٤، بمقارنة أولئك الذين يأتون الله كمؤمنين وأولئك الذين يقفون بين يدي الله كخطاة ومذنبين. غير أنه هناك أيضا مقارنة ضمنية أخرى تظهر من سياق ومسار القصة، بين أولئك الذين عرفوا الله، وآمنوا بالبرهان، وأولئك الذين أصروا على أن يبقوا على كفرهم. وعلى الرغم من أن فرعون كان الشخصية السيادية في القصة، إلا أن سحرته سرقوا منه الأضواء، فقد بدأوا بالتشاور مع الملك فيما يتعلق بخطورة موسى ونواياه المضمرة التي يخمنونها. ثم تحول موقفهم للنقيض بعد استجابتهم لعرض موسى السحري والمعجزات التي أظهرها مع إعلانهم الفوري الواعي بإيمانهم برب موسى وتحويل ولائهم وخضوعهم لله.

---

(١) الوضع المختلف بين هارون وموسى ملحوظ هنا بوضوح، بافتراض أن هارون لم يذكر اسمه في الحوار والتخطيط السابق. غير٩ أن موسى كان آخر من ذكر في ترتيب الأسماء كما وردت بالحدث.

وحيث إن العرض الإعجازي الفذ الذي أداه موسى، أو الذي قام به الله من خلال موسى غير موصوف (مع أن النص يتضمن أن موسى ألقى عصاه فتحولت إلى حية كما حدث في عرض مماثل قبل ذلك حين توجه إلى النار التي رآها عن بعد في البرية في الآية ٢٠)، التأكيد على السرد ينتقل بعيدا عن البراهين السحرية ويتوجه إلى البينات التي أثيرت عبر النص ـ حقيقة الخلق ونعيم الأرض ورحابتها. بل يزيد على ذلك، تركيز القصة على قابلية التغير لدى الشخصيات البشرية. النص بداءة يقدم فرعون كواحد من البشر من المحتمل أن يقتنع ببراهين الله (الآية ٤٤، ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾) ولكن السحرة هم من اقتنعوا وآمنوا، مخالفين كل التوقعات. ولا يوجد أي تمهيد ولا إعداد على الإطلاق لتحول السحرة المفاجئ وشهادتهم برب موسى. ومن جهة أخرى، يصف النص موسى، رسول الله، ويصوره على أنه متردد، غير متيقن، وفي حاجة دائمة لتشجيع وتحفيز من الله. ولا يقدم ذلك بأي شكل على أنه تقييم سلبي لموسى. وهو لا يتلقى أي انتقاد بسبب الخوف الذي اعتراه عند مواجهته لسحرة فرعون. لقد اعتبر ذلك ببساطة رد فعل بشري عادي. موسى هو الذي اختاره الله (الآية ٤٠)، مراقب بعناية الله وتحت عينه (الآية ٣٩)، تم تجهيزه للمهمة (الآية ٤١) وتم تزويده بما يلزم (الآيات من ٢٥ ـ ٣٦) من قبل الله، ولكنه لم يستغن أبدا عن حاجته لإرشاد الله الدائم والمستمر له. وكما ذكرنا فيما سبق، فإن هذه الصورة لموسى تتباين بشكل ملحوظ مع صوره في القصص القرآنية الأخرى.

القصة التالية في أقاصيص موسى هي قصة العجل الذهبي. وبدون الدخول في تفاصيل، بإمكاننا أن نلاحظ جانبين مهمين. الأول، الفكرة المهيمنة طوال سرد تلك القصة هي فكرة الانفصال والانقسام. من أول آية، الآية ٨٣، انفصل موسى عن قومه، وغاب عنهم. ولما

عاد واستجوب قومه، كان لدينا مجموعة واحدة من الناس تجيب على أسئلته، ولكنهم يلقون باللائمة على الجماعة الأخرى التي لا تجيب والتي طلبت صنع العجل الذهبي، ﴿فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ﴾ (آية ٨٨). انفصل هارون عن الجماعة التي لم تطعه في غياب موسى (الآيات ٩٠ ـ ٩١)، وتوسل لموسى ألا يتهمه بأنه كان سببا في انشقاق القوم (آية ٩٤). فرق السامري الغامض، الذي لا يظهر في أي موضع آخر من القرآن، الناس بحثهم وإغوائهم وتزيينه لهم لفكرة صنع عجل ذهبي يعبدونه، وكعقاب له طرده موسى من رهط قومه. ألقى القوم باللائمة على السامري في الآية ٨٧، متعللين هم أيضا بعدم قدرتهم على ردعه.

الجانب الثاني، هو أن الانطباع العام الذي يبدو من خلال القصة هو ألا أحد من البشر يمتلك قدره كلية مطلقة. فموسى منيع بين قومه، جسديا وذهنيا. وهارون من المفترض أنه يقودهم ويأمرهم، وهو جانب لم يقم به موسى. السامري خان ثقة موسى فطرد من بين قومه. انقسم القوم بشكل ما بطريقة لم يتم وصفها (الآية ٩٤)، وتشدقوا وتبجحوا بعدم قدرتهم على مقاومة مقترحات السامري، بل حتى بأن السامري لم يكن قادرا على مقاومة الأفكار التي ترد إلى ذهنه (الآية ٩٧). هذا الضعف أمام مقترحات السامري يذكرنا بضعف موسى المماثل الذي اعتراه عند مواجهته لسحرة فرعون (الآية ٦٧). وعلى كل الأحوال، ضعف شخصية موسى، والذي علقنا عليه فيما سبق، لا يستمر هنا في هذا الموقف فقط بل يمتد ليشمل القادة الآخرين لبني إسرائيل ـ هارون والسامري ـ وقوم بني إسرائيل أنفسهم.

وتنتهي قصة موسى في سورة طه بجزء تسبيحي حمدي يضم إحالات وإشارات قوية إلى يوم الدينونة أكثر مما رأيناه فيما سبق. ويستمر ذلك حتى الآية ١١٢، متبوعا بتأكيد أن القرآن سوف يشرح

للمؤمنين كل ما هو ضروري. وهنا لدينا أيضا ما نذكر به، وهو أن القرآن حتى ذلك الموضع لم يكن قد اكتمل بعد.

قصة إبليس

ويصل بنا هذا في آخر المطاف، إلى الجزء القصير المتعلق بآدم في سورة طه، إبليس والشيطان. والانتقال والتحول من إبليس للشيطان غامض وملغز. الحمد والتسبيح السابق يركز على أن القرآن تذكير وذكر ونذير موجه لم يستمعون أو يقرأون السورة. في الآية ١١٥، تذكر الذات الإلهية بصيغة المتحدث بضمير الجمع «نحن» آدم كامرئ أبرم الله معه اتفاقا ملزما، ولكن آدم: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾. آدم، مثل موسى في قصته المطولة المذكورة سابقا، يتصف أيضا بالضعف. لقد نسي عهده واتفاقه الذي عقده مع الله. فضلا عن ذلك، يظهر ضعف عزيمة وضعف إرادة. ولا يجب أن يفاجئنا هذا. السورة في مجملها قد أعطت قارئها سلسلة من الشخصيات الضعيفة في مواقف المسؤولية والذين فشلوا في تحمل المسؤولية في تلك المواقف: فموسى يعتريه الخوف أمام فرعون، وهارون يفشل في منع المرتدين من قومه، والسامري يتسبب في ارتدادهم، وبالطبع، قوم موسى ذاتهم الذين اتبعوا بإرادتهم مشورة السامري ضعفوا هم أيضا وارتدوا. والآن لدينا آدم، ناسيا العهد والاتفاق بعزم ضعيف وإرادة واهنة. وحيث إن آدم هو بكري البشر وأول الخلق منهم، فإن ضعفه يعد مثالا ونموذجا لكل أشكال الضعف البشري.

كل ذلك يفضي إلى أمر الله للملائكة أن يسجدوا لآدم. وقد فعلوا، ولكن إبليس أبى. لقد رفض:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ (الآية ١١٦)

هذا هو مدى قصة إبليس، العنصر الجوهري الموجود في

الروايات السبع للقصة في القرآن، ولكنها تأتي كمفاجأة، كرد فعل معاكس وارتداد ونكوص. وبافتراض أن آدم قد صور كناس ضعيف العزم والإرادة، وكذلك موسى، وهارون، والسامري، فلا يدهشنا ولا يفاجئنا أن أي كائن لا يود أن يسجد لمثل آدم كما فعل إبليس. موقف وسلوك إبليس يبدو مفهوما تماما في مواجهة ما ظهر من الآيات السابقة، بل في مواجهة كل ما ظهر في السورة بأجمعها. نقر، بأن السورة واضحة جدا بأن الله كلي القدرة. هذا الافتراض بأن على المرء أن يطيع أمر الله لم يشبه ضعف. غير أنه في الوقت ذاته، يقارن الأمر بمجمل سياق ما ورد من قبله.

وهو أيضا يتسق كليا مع كل ما ورد قبله. فعلى الرغم من أن موسى يقدم كشخصية غير معصومة وعرضة للوقوع في الأخطاء، إلا أنه هو من اختاره الله لمواجهة فرعون وهو أيضا من اختاره الله ليلتقيه على الجبل لتلقي الوصايا. وعلى الرغم أيضا من أن آدم كثير النسيان وضعيف الإرادة، إلا أنه اختير كمخلوق مفضل مفروض على كل الملائكة أن تسجد له. هذا السجود، كما يفترض النص ضمنيا، لا يرجع إلى فضائل وميزات خاصة في آدم، إذ لم يذكر النص أي نوع من الفضائل. بل إن السجود مفروض فقط لأنه أمر صادر من الله.

الجانب الفني للقصة لا يقدم مثل تلك الحجج ولا تفسيرات كاشفة. المقارنة بين اللوم الشامل لآدم وما تلاه من الإعجاب والافتتان المتوقع ظل على ما هو عليه. وعلى القارئ أن يتوصل إلى استنتاجاته الشخصية.

هناك أيضا تبعات محيرة ومربكة في هذا الشأن. فربما تشير غفلة آدم إلى أكله من ثمار الشجرة التي حرم الله عليه الأكل منها، ولكن ذلك الحدث، في كل الروايات الأخرى للقصة، وقع بعد هزيمة إبليس في مواجهته مع الله وطرده من السماوات العلى. ومن الواضح

أن ترتيب نزول السرد غير مهم هنا. فالمعيار المهم هنا هو معيار الطاعة. فآدم ينسى، ولكن إبليس يعصى.

إبليس الذي يظهر في السورة في هذا الموضع فقط، لم يدن ولم يعاقب بسبب رفضه السجود لآدم في النص الوارد في سورة طه. ومثل رفض مماثل لفرعون في الآية ٥٦ ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾، رفض هو أيضا التصديق بآيات الله ولا أطاع الأمر المباشر، هذا التحدي يمضي دون تعليق. العقاب ليس جوهر السورة، جوهر السورة هو الضعف البشري.

ويمضي السرد مباشرة إلى قصة أخرى مختلفة، وهي قصة آدم وزوجه في جنة عدن. ويرى «ويلش» أن قصة رفض إبليس السجود لآدم وقصة مواجهة الشيطان وآدم في الجنة قصتان مختلفتان تم ضمهما معا لاحقا في سياق عملية النزول[1]. وبالفعل، استعمل «ويلش» هذا الفصل بين الحدثين كعنصر يقيم عليه نظام ترتيبه الزمني لتنزيل سور القرآن. تلك السور التي تقترن فيها قصة إبليس بقصة الشيطان/الجنة (سور البقرة، والأعراف، وطه) تعد لهذا السبب متأخرة وتالية في التنزيل لتلك السور التي تذكر فيها قصة رفض إبليس لآدم وحدها (سور الحجر، والإسراء، والكهف، وص).

في تحليلنا هذا، فإن مثل هذا الفصل لا يعد واضحا جدا. فقصة الشيطان تبدأ مباشرة بعد آيات إبليس، ويقدم لها بالحرف فـ، مما يدل على التواصل والاستمرارية:

﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾[2] (الآية ١١٧)

---

(١) ويلش، «علم الأرواح»، ٦٤ ـ ٧٨.

(٢) الشقاء المذكور هنا في هذه الآية يذكرنا بالشقاء المذكور في الآية الأولى من سورة طه، ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾.

ويمكن للمرء أن يفترض أن «هذا» العدو يعود ويشير إلى إبليس. وهذا ليس بالضرورة صحيحا. لا يوجد موضع في القرآن ينتسب فيه إبليس للشيطان. قصة الجنة تقترن على الدوام بقصة إبليس، لا العكس. هنا فقط يوجد تلميح بأن إبليس عدو يغوي آدم وزوجه في الجنة.

والشيطان يوسوس ويهمس لآدم، داعيا إياه وزوجه للأكل من شجرة الخلد. (واتبعا إغواء الشيطان فظهرت لهما سوآتهما) ـ وهي على وجه التحديد عورتاهما ـ ، لذلك راحا يخصفان أوراقا من شجر الجنة ويضمانها معا كملابس ليسترا بها عورتيهما.

ويستنتج قاص النص:

وعصى آدم ربه فغوى (الآية ١٢١).

ومن المرجح أن هذا العصيان يعني العهد الذي قطعه آدم على نفسه مع الله في الآية رقم ١١٥ ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾، على الرغم من أن التتابع الزمني ما زال يشكل إشكالا. الشخصيات البشرية في السورة تستمر في التشكل والتصوير، ولأسباب قوية، تصور كشخصيات تخطئ وغير معصومة. انحاز الله لآدم، واختار آدم، بالضبط كما اختار موسى (في الآية ١٣ باستخدام فعل آخر ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾)، وتولاه بالرعاية والهداية والتوجيه، غير أن العداوة والبغضاء تستمر في وسم علاقات البشر ببعضهم.

تعليق الله النهائي، موجه مباشرة لآدم وزوجه، يبدأ بالأمر: «اهبطا» منها جميعا بعضكم لبعض عدو. النص ذاته لم يوضح طبيعة تلك العداوة. الأمر بالخروج من الجنة «اهبطا» في صيغة التثنية، مما يثبت بوضوح أنه موجه لآدم وزوجه. في هذه الحالة ستكون العداوة بين وفي وسط ذريتهما. ورغم ذلك فإن تثنية «اهبطا» متبوعة بكلمة

«جميعا». وهذه الإضافة توحي بأن الشيطان صدر له الأمر أيضا بالهبوط، مما يمكن أن يعني أيضا أن الشيطان هو العدو لآدم وزوجه، وبالتبعية لكل الجنس البشري بعد ذلك.

يفسر الطبري ومفسرون آخرون العداوة ضد آدم وحواء بأنها عداوة إبليس وذريته[1] للبشر، عداوة إبليس والحية[2]، أو عداوة كل البشر المتنافسين والمتخاصمين والمتحاربين في حالة عامة من الفوضى والفتنة بين الأجناس. وبوجه عام، يفضل المفسرون أن يفسروا العداوة بأنها تلك العداوة بين البشر وأرواح الشر ـ إبليس، والشيطان، والحية، وهكذا ـ أكثر من كونها صراع بين البشر. وعلى أي حال، يرى البيضاوي أن تلك العداوة بين كل الناس[3].

وفي الحقيقة، فإن كل التفسيرات المختلفة ليست متنافية. ربما أفضل التفسيرات تضم «كل ما سبق» معا. العداوة، مثل لا عصمة البشر، أي قابلية البشر لارتكاب الأخطاء والمعاصي، صفات مميزة للبشر. وبكل يقين فإن العداوة فاشية وظاهرة في كل السورة.

يوجه المفسرون هذا السؤال من ناحية إبليس، ولكن في قصة الجنة لم يكن إبليس هو من أغوى أول زوجين، لقد كان الشيطان من أغواهما. ويفترض المفسرون والمعلقون، كما يفترض كل الإرث الإسلامي المعرفي التقليدي عبر الأجيال، أن إبليس والشيطان ليسا إلا كائنا واحدا. غير أنه كما لاحظنا من قبل في الفصل الثاني، لم تشمل آيات القرآن إبليس في قصة الجنة أبدا.

فحص قصة إبليس ذاتها يتطلب منا أن نقاوم هذا الإدغام لإبليس

---

(١) الطبري، «جامع١٦،٢٢٤ (المجلد التاسع).

(٢) القرطبي، «الجامع» ١١،١٦٩ (المجلد السادس).

(٣) البيضاوي، «تفسير البيضاوي، ٢،٦٠ (الترجمة لواضع الكتاب).

والشيطان معا ككائن واحد ونركز على السرد الصريح الواضح عن إبليس. قصة الشيطان/ الجنة، تقرن على الدوام بإبليس، وهي ذات أهمية بسبب هذا الاقتران، ولكن قصة الجنة ذاتها ليست قصة إبليس، ولا يجب معالجتها على أنها من قصص إبليس.

وتنتهي السورة بمزيد من النصح والحث على الصبر، وآية تبدأ بالأمر «قل» كخاتمة، وهو أمر يفترض أنه موجه لمحمد ينصحه فيه بأن الجميع ينتظر التنزيل الكامل الذي سيعرف أولئك الذين يمضون على صراط الله المستقيم ممن اهتدوا.

الخلاصة

تصور سورة طه شخصياتها المحورية، موسى، وهارون، والسامري، منتهية بآدم، كأفراد وشخصيات معيبة، بحاجة ماسة للتوجيه والإرشاد من الله.

يلعب إبليس دورا صغيرا جدا في السورة، كممثل أكثر منه كشخصية حقيقية في النص[1]. وبالاختلاف عن النصوص القرآنية الأطول، تركز قصة إبليس الموجزة الاهتمام على آدم، لا على إبليس. لا توجد بالسورة إدانة لإبليس لرفضه السجود لآدم. بل على العكس، فإن افتراض عدم تقديره لصفات آدم، ورفضه إظهار أي احترام له، وقلة توقيره وتقديره له، يمكن تفهمه. في سور تالية، خاصة في سورة الحجر، سوف نرى أن الموضوع الرئيس لعدم جدارة آدم يظهر بوضوح أكثر. أما هنا في سورة طه، فهو موجود ضمنيا ويمكن إدراكه من خلال قراءة موضوعية للسورة كلها. لو كان آدم مترددا بقدر تردد

(١) يعد هذا استثناء للقاعدة. في العادة فإن إبليس هو الشخصية الحقيقية في حين يقدم الشيطان ببساطة كديناميكية للشر. أما في نص سورة طه فقد استبدلا الأدوار.

موسى، ومعدوم الحيلة وضعيف ومغلوب على أمره كالسامري، و/أو غير كفء كهارون، لماذا يجب على إبليس أن يسجد له؟ مثل ذلك التساؤل لا يطرح نفسه في قصة إبليس ذاتها. الآية المنفردة تشكل هيكل وصلب القصة. لو قرأنا القصة على أنها قصة إبليس، فإنه يمكن لنا إذن أن نقرأها كمثال على تحدي وجموح ملاك (حيث إنه لا يوجد افتراض هنا أن إبليس يختلف بأي شكل عن حشد وجموع الملائكة التي أمرت بالسجود لآدم). على كل حال، لو قرأنا قصة إبليس كجزء أو جانب من قصة آدم، الذي كان موضوع الآيات قبله وبعده، فيمكننا إذن أن نرى أن رفض إبليس للسجود لآدم لا يعود مبدئيا للامعصومية إبليس وقابليته للخطأ، بل لأن آدم وصف قبل ذلك مباشرة بأنه قد نسي ونقض وعده وعهده مع الرب، وبعدها مباشرة يصور آدم كساذج سهل الانخداع وعاص.

السورة في المجمل تروي سلسلة من قصص المواجهات، وكلها تدعو الناس إلى اتباع سبيل الرب والسير على صراطه. الله يرسل رسلا برسالات. موسى واجه الله عند العليقة المشتعلة وبالتالي كلف بالذهاب إلى فرعون وقومه، كما أرسل إلى بني إسرائيل. جاء برسالة لا من الله فقط، بل أيضا من قوة الخلق. كل رحابة الأرض كانت رسالة إلى فرعون وكل البشر. هذه الرسالة، سلمت بطرق مختلفة، من المفترض أنها مقنعة كليا، ولكن البشر خطاؤون وغير معصومين - كلهم جميعا - وغالبا ما كانوا يرفضون الرسالات.

وتتصاعد نغمة السورة في إظهار ثقل وصعوبة قبول أوامر الله. ربما كان أمام موسى أسهل تحد. فأول مقابلة له مع الله بدأت بآية إعجازية، وهي نار غير عادية رآها عن بعد حتى إنه كان يدرك سلفا أنها من الممكن أن تهديه إلى سبيل في البرية (الآية رقم ١٠). وقدم الله لموسى مسألة - وهي في الحقيقة أمر. وقبل أن يتمكن موسى من

الرد على أوامر وتوجيهات الله، أظهر الله له برهانا على قدرته، واستبق الله اعتراض موسى المحتمل. وحتى مع إظهار المعجزات الإلهية الجلية ـ من عصا تتحول إلى حية ثم عودتها مرة أخرى إلى عصا كما كانت عليه، ويد موسى التي تحولت إلى لون أبيض ثم عودتها إلى حالتها الأولى ـ ارتبك موسى وراوغ، وتقلصت أمعاؤه خوفا وراح يطلب طلبات من الله. ولكن الله صبور.

ثم اقترب موسى من فرعون بذات الحال والنمط، محملا بأوامر وبراهين. لم يكن الله من ذهب إلى فرعون بل رسول من لدنه، أقل مهابة وإجلالا من النار المشتعلة. لا يقدم موسى في الصورة كشخصية مهيبة ذات تأثير شديد. ولكن من الممكن أن يتأثر فرعون كثيرا. غير أنه رغم ذلك استمع لما يقوله موسى. ربما كان يمكن أن يقتنع ويتحول إلى اعتناق ما يدعو إليه موسى (الآية ٤٤). وهذا يدهش إلى حد ما لأنه كان قد وصف بأنه عدو لله وعدو لموسى (الآية ٣٩). في نهاية المقابلة يرفض فرعون قبول ما أتى به موسى، ولكن ذلك استغرق وقتا.

الحالة الثالثة هي حالة السحرة. وهم للمفاجأة يلعبون دورا هاما في القصة. فهم قد جاؤوا كفخر وسعادة للملك، أولئك الذين تحت طاعته سوف يثبتون أن ادعاءات موسى فارغة وكاذبة. وراحوا يعدون خططهم المحكمة لهزيمة موسى، بالتأكيد لسحقه وسحق ربه. ورغم كل ذلك لحقت بهم الهزيمة. لم يفشلوا فقط أمام حاكمهم وفي حضوره، بل وفي فعل واضح وصريح، أنكروا ألوهية عاهلهم وتحولوا في حضوره وأمامه للإيمان برب موسى. ويتضح في النهاية أن السحرة كانوا أكثر حسما وأشد عزما من موسى.

الحالة الرابعة هي حالة بني إسرائيل. لقد رأوا قدرة الله التي نجتهم من بطش فرعون، ولكن كل ذلك اقترن لديهم بقيادة الرسول،

موسى. وحين غادرهم موسى لصعود قمة جبل سيناء، أظهر هارون عدم قدرته على الفهم والمداومة على تنفيذ تعليمات موسى إليه، وانتهز السامري الفرصة وتقدم لقيادتهم ليضلهم متعمدا. وفي مواجهة ضغوط شديدة لعمل عجل ذهبي، سقط بنو إسرائيل ضحايا للسامري، أو على الأقل كان ذلك ما ادعوه بعدها.

لقد دعا موسى بني إسرائيل لسلوك طريق الرب، وقد رأوا بعض فوائد سلوك هذا الطريق، غير أن حضور الرب في أذهانهم كان مقترنا على الدوام بحضور موسى بينهم. ولما غادر موسى وغاب، بدا الأمر وكأن الله هو من غادرهم، وأن السامري موجود ليملأ الفراغ الذي حدث بغياب موسى. وليس من الواضح من سياق القصة القرآنية ما استقر عليه ميلهم ونزعتهم النهائية.

الحالة الخامسة من السرد هي حالة آدم، أو كما يمكن أن نطلق عليها قصة آدم الأولى. أقام آدم عهدا مع الله ثم نسى عهده. أخطأ وأثم وزلَّ، ولكنه لم يعصِ كما عصى فرعون وكما عصى بنو إسرائيل. ومن جهة أخرى، ومع إيجاز الآية، هناك تضمين أن نسيان آدم لم يكن نسيانا عرضيا، ولكنه نسيان متعمد وجسيم. كان آدم دائم النسيان لعهده مع الله.

وأخيرا نصل إلى إبليس. كما في قصة آدم الأولى، السرد موجز. وعلى عكس قصة آدم السابقة، يصف النص حادثة محددة. غير أنه بسبب السياق، كانت جريمة إبليس الأخطر من بين كل الجرائم السابقة. كان إبليس من الملائكة، لا مجرد بشر فان. وهو ليس بحاجة لرسالة ولا رسول لأنه يعيش في معية الرب وفي حضرته وخدمته. لذلك لا يحتاج إلى براهين، لا يحتاج لعليقة مشتعلة ولا معجزات تحول العصي إلى حيات. يأمره الله مباشرة. وكان الأمر بسيطا للغاية، من كلمتين فقط، ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾، وبالبساطة ذاتها وبرد مباشر

رفض إبليس إطاعة الأمر. لا يمكن لإبليس حتى أن يدّعي بعذر في الإغواء أو إسقاط البشر في الخطايا والآثام. إنه شخصية سماوية، ملاك. جناية أو جريمة التحدي وصلت إلى مكانة الرب ذاته. تلك الجريمة كانت الأقسى والأفدح.

ومع ذلك، لو قرأت القصة على أنها ليست قصة إبليس، الذي يختفي بسرعة من المشهد السردي، وتقرأ على أنها استمرار واستكمال لملحمة آدم، يبدو عصيان إبليس أقرب لحادث عرضي. النص بالفعل لا يصفه ولا يخصه كعاص، بل يصف النص رد فعل إبليس، وهو ـ «فأبى».

هناك خطوة أخيرة في القصة، تبدو كمجرد قصة مواجهة مع الله، أمر، ورفض تنفيذ الأمر، أو قصة آدم الثانية، وهي قصة الإغواء في الجنة، أي قصة الفشل الوحيد الذي ترتبت عليه تبعات مباشرة. لم يطرد آدم وزوجه فقط من الجنة، بل إن كليهما دخل على الفور في حالة من واقع جديد من العداوة. وعلى ذلك يمكن للمرء أن يفهم معنى «بعضكم لبعض عدو»، النتيجة لذلك صراع أبدي، ومعاناة، وتحديات، ومصاعب. البشر ليسوا مجرد غير معصومين فقط، ولكنهم غارقون في المصائب والمكاره والشدائد والمحن.

وفي الحقيقة، فإن نهاية القصة هي بدايتها. يمكن للمرء أن يقول إن المشاق والمصاعب التي واجهها موسى، وفرعون، والسحرة، وهارون، وبني إسرائيل كلها مشتقة من الخطأ الأول لآدم وإن تبعات الخطيئة الأولى هي الحياة في خضم اضطرابات وفوضى من العداوات التي ستسود بين كل أجيال المستقبل بعد آدم. تظهر قصة إبليس أنه بالرغم من أن الله ظل مؤمنا بقيمة وأهمية وجدارة آدم وطلب من ملائكته أن يقروا ويعترفوا بتلك الفضيلة، هناك معطيات كشف عنها إبليس، تصل بنا إلى نتائجٍ مغايرة. آدم لا يستحق التوقير

ولا التبجيل، وآدم يثبت ذلك مرة بعد أخرى. القصة ليست عن إبليس والله، بل عن إبليس وآدم. أيهما الشخصية الأقوى؟ ليس آدم بالطبع.

جوهر سورة طه يبدو وكأنه سلسلة من وصف استجابات البشر لأوامر الله. بعضهم يطيع ويؤمن وينصاع وبعضهم يعصى بإصرار، ولكن معظم البشر يزلون ويتعثرون في مسار الحياة، يفشلون وينجزون، يقترفون الخطايا ثم يندمون ويتوبون الخطيئة. هل كل ذلك، أو الأنماط الأولى لذلك، تستحق الإجلال والتوقير؟ إبليس، ممارسا استقلالية التفكير، صوت بلا. روايات أخرى للقصة في سور أخرى تتوسع في قصة إبليس، مضيفة معاني مختلفة وتعقيدات متباينة.

الفصل الخامس

سورة الكهف (سورة رقم ١٨)

تقدم سورة الكهف (١٨) سردا أكثر طولا لقصة إبليس من ذلك المذكور في سورة طه (٢٠) الذي عرضناه فيما سبق، على الرغم من وجوده في آية واحدة (الآية ٥٠). وسوف تضيف لنا مزيدا من فهم إبليس.

بنية السورة

يعتمد البناء العام لسورة الكهف على ثلاث قصص مطولة: قصة أصحاب الكهف، أو «النائمون السبعة» (الآيات من ٩ ـ ٢٦)، وقصة موسى مع «رجل الله» الغامض والذي يتعارف عليه بوجه عام على أنه الخضر (الآيات من ٦٠ ـ ٨٢)، ثم القصة التي لا تقل تلغيزا عن ذي القرنين (الآيات من ٨٣ ـ ٩٨). القصة الأولى تؤكد على التشوش أو نقص المعرفة من جانب الرفاق أو أصحاب الكهف بكل ما يحيط بهم بعد استيقاظهم من نوم لا يعرفون مداه. القصة الثانية عن ترحال موسى مع شخصية الخضر ونقص المعرفة من جانب موسى لما يقوم به الخضر، والتي تقارن هنا بالمعرفة الواعية لرجل الله، الخضر. القصة الثالثة تواصل ذات التوجه، تظهر عمق المعرفة والقوة الخارقة لذي القرنين. الإشارات والإحالات إلى علم الله وقدرته كخالق في على

مدى السورة تدعم الفكرة الرئيسة للسورة. في حالة أصحاب الكهف أو الرفاق، فإن جهلهم يتفاقم بتنوع واختلاف القصص التي تروى عنهم. الفكرة الثانوية التي تدعم الفكرة الرئيسة عن محدودية علم البشر وعن حماية الله التي يصبغها على المؤمنين. تلك الحماية تأتي مباشرة من الله لأصحاب الكهف، ومن خلال شخصية الخضر وذي القرنين لكل البشر في القصتين الأخيرتين. وهناك قصتان أقصر، ويحتمل أنهما عن رجلين من أصحاب البساتين وقصة إبليس، وتقع القصتان في ثنايا القصة الأطول عن أصحاب الكهف وقصتين عن موسى والخضر، وتضيفان أبعادا أخرى للفكرتين الرئيستين السابقتين.

الفكرة الثالثة التي تبزغ من وقت لآخر من خلال سرد القصة تتعلق بمسألة الشراكة والشركاء في الألوهية، وخاصة أبناء الله، مع الله. وتثير هذه المسألة على الفور سؤال المواجهة مع المسيحيين الذين يزعمون أن المسيح ابن الله. وحيث إن قصة «أصحاب الكهف» كانت معروفة من عصور ما قبل الإسلام خاصة في الرواية المسيحية، فإن هذا التوضيح والتعريف الذي يشكل تعارضا كبيرا مع المسيحية لا يثير أي دهشة. غير أنه لا يوجد دليل يدعم أن تلك القصة القرآنية قد أنزلت في سياق إحداث أي صدام أو مواجهة فعلية مع المسيحيين.

الأفكار الرئيسة الثلاث ـ علم البشر المحدود، حماية ورعاية الله، وعدم وجود شركاء لله ـ تتشابك وتتضافر مع بعضها من خلال السورة. وعلى الرغم من أن شخصيتي الخضر وذي القرنين تقدمان الحماية والرعاية، فإنهما لا تفعلان ذلك مستقلتين بذاتهما ولا كشركاء لله، بل كأدوات تنفذ إرادة الله. في الوقت ذاته، وبسبب ضعف البشر، فإن الحماية والرعاية سواء كانت مباشرة من لدن الله أو من خلال ممثلين لإرادته، ضرورية ولازمة على الدوام.

وهنا تكمن المشكلة. فمن السهل القول إن الله هو الحامي الوحيد

وأن تلك الحماية والرعاية ترتكز على علم الله (الآية ٢٦: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾، ولكن حين يضيف امرئ عنصر ممثلي الله، فإن المرء يكون قد أدخل مسألة حسن الفطنة والتمييز والمعرفة. كيف يمكن للمرء أن يعرف أي الأشخاص (باستخدام هذا المصطلح على اتساعه) ممثلا شرعيا لله، ومدعوم برعاية من الله؟ السورة تختبر عددا من الاحتمالات: هل يوجد شريك لله (كلا!)، أصحاب الكهف (كلا)، إبليس (كلا)، مصاحبة صاحب علم ومعرفة كالخضر (بلى)، ذو القرنين (بلى). كيف يمكن للمرء أن يميز الممثل الشرعي (ولي الله) عن المدعي الدجال؟

النص

تبدأ السورة، كما تبدأ أغلب السور خلال تلك المرحلة، بالإشارة إلى التنزيل (الكتاب) في الآيات الثلاث الأولى. الله أنزل الكتاب على «عبده» الذي علينا أن نأخذه على أنه يشير إلى محمد. في سياق السرد في السورة، شخصية الخضر، يعرف أيضا على أنه عبد لله، والافتراض واضح أن ذا القرنين يجب اعتباره أيضا عبد لله. ليس هناك زعم ولا ادعاء على أي حال بأنهم قد تلقوا كتبا من السماء أو وهبوا «وحيا وإلهاما». وفي الحقيقة، فإن استخدام مصطلح كتاب هنا، يتضمن كتابا مكتوبا غير القرآن، وتلاوة، توضح مختلف الأدوار التي يقوم بها متلقي الكتاب أو أدوار عبيد الله الآخرون الذين يبسطون أيضا رعاية وحماية، ولكن دون أن يقدموا إرشادا وهداية بنصوص منزلة.

وكما لو كان توضيحا لحالة كل عبيد الله بمختلف قدراتهم ومنازلهم والأدوار التي أسندت لكل منهم، فإن الإشارة للكتاب أو

القرآن متبوعة مباشرة بأول تحذير وإنذار لمن ينسبون لله ابناً (الآيات من ٤ ـ ٥: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُوا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَآئِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾. هذا تخصيص ابن أو شريك لله يعرف بأنه زيف وابتداع. وأولئك الذين يؤمنون بذلك (المسيحيون) لم يسمعوا من «آبائهم»، ويعني أسلافهم الذين عرفوا التنزيل الحقيقي الذي لم يبدل الذي أنزل إلى عيسى المسيح ومنه إلى الناس. لا يتوجب على القارئ المعاصر أن يقبل معلومات من الأجيال السابقة دون فحص وتمحيص ونقد وتدقيق. تبعات الاستماع لتلك الادعاءات من الآباء والأسلاف يستدعي حالة من القلق والجزع ـ فهل يمكن الوثوق بالأسلاف؟

آيات بداية السورة تنتهي بالإشارة إلى قدرة الله على الخلق، ولكن في سياق من الاختبار. سوف يمتحن الله الناس وهو قادر أن يحيل الأرض اليباب القاحلة إلى أرض مثمرة يانعة، وقد فعل (الآيات من ٧ ـ ٨ ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝٧ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا ۝٨﴾).

أصحاب الكهف

قصة أصحاب الكهف (الآيات من ٩ ـ ٢٦) لا ذكر لها في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) ولكنها موجودة في التقاليد والموروث المعرفي المسيحي تحت اسم: النائمون السبعة من إفسوس (حللها تحليلا إبداعيا لويس ماسينون)[1]. كان عامة الناس قد هددوا

(١) ماسينون، «النائمون السبعة»، ٥٩ ـ ١١٢. واستكمل ماسينون مقاله في سبعة مقالات متتابعة في الجريدة ذاتها خلال عام ١٩٦٢، أرجع أيضا للمقال المنشور في «الموسوعة الإسلامية»، الطبعة الثانية، الذي كتبه رودي باريت، «أصحاب الكهف»، ٦٩١ : ١.

حياة أصحاب الكهف في الوقت الذي فروا فيه إلى ذلك الكهف وناموا به حتى يوم يقظتهم (الآية ٢٠). حمى الله أولئك الشباب في ذلك الكهف، بل أنه كان يقلبهم في أثناء نومهم من حين لآخر (الآية ١٨). ثم استيقظوا من نومهم وأرادوا أن يتحسسوا «أخبار الحزبين»، الذين لم يتم تعريفهما في الآية (الآية ١٢). ويمكن للمرء أن يفترض أن الحزبين هما حزب المؤمنين وحزب الكافرين، ولكن في الآية ١٩ يقوم أصحاب الكهف بتوجيه التساؤلات لبعضهم بعضا عن الوقت الذي لبثوه في نومهم.

وتقدم السورة نقاطا عديدة. فهي أولا، تقدم نموذجا لأي مجتمع مؤمن يشكل أقلية مهدد من قبل أغلبية لا تؤمن بالله (الآية ١٦). وهي موجهة للمجموعة الصغيرة المسلمة المحاصرة في مكة من قبل غير المؤمنين، والتوازي يؤكد على المعنى. ويروي ابن اسحق في سيرة محمد ذات الرواية بذات المعنى والمغزى والسياق[١].

والثانية، التأكيد على حماية الله ورعايته لأصحاب الكهف على طول سياق القص. فالله غطى على آذانهم في الكهف (الآية ١١: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ وأدفأ الكهف بأشعة الشمس (الآية ١٧: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾. في قصة مؤثرة ومفصلة، يقلبهم الله على أجنابهم تارة على يمينهم وتارة على يسارهم، ربما لحماية أجسامهم من التقلصات أو تقرحات الجلد أثناء نومهم الطويل. وكلبهم باسط يديه على مدخل الكهف، مما يخيف أي مار من الاقتراب من الكهف.

والثالثة، علم الله بكل شيء يقارن على الدوام بتشوش أصحاب

(١) ابن هشام، «محمد»، ١٣٧ ـ ١٣٩.

الكهف عند استيقاظهم وعدم إدراكهم للزمن الذي ناموه (الآية ١٩: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾، وكذلك عدم معرفة من تناقلوا قصتهم (الآية ٢٢: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ ۖ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم﴾. لم يكن بإمكان أصحاب الكهف تخمين كم من الوقت ناموه، وتخميناتهم ـ إن كان يوما، أو بعض يوم ـ تبعد كثيرا عن الحقيقة. الله فقط يقول ـ أو وحده يعلم ـ حقيقة قصتهم وكم لبثوا (الآيات من ١٣ ـ ٢٦). لقد ظلوا نائمين لثلاثمائة عام. وأولئك الذين تناقلوا قصتهم لم يكونوا على يقين بعدد أصحاب الكهف: ثلاثة؟ ، أم خمسة؟ أم سبعة؟ إضافة لكلبهم؟ ويحذر الله من ذلك الجدال وتلك الاختلافات (الآية ٢٢)، ويحث من يحكونها بقرن «إلا أن يشاء الله» مع سياق ما يحكونه (الآيات ٢٣ ـ ٢٤)، فمعرفة البشر محدودة. فالقصص المنقولة بين الناس من الماضي غير يقينية في أغلب الأحيان أو تشوبها كثير من المغالطات. وتجمل الآية ٢٦ فكرة الحماية والرعاية الإلهية واقتصار الحقيقة على علم الله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۟ ۖ لَهُۥ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ ۚ مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾. وتعكس آخر العناصر المذكورة في الآية الأخيرة الانشغال والاهتمام بما يتردد في معتقدات أخرى عن وجود «ابن الله» المذكور سابقا في الآية الرابعة من السورة، ولكنها تثير أيضا تساؤلات عن أدوار الخضر وذي القرنين بعد ذلك في سياق النص.

يدعم تخطيط وسياق قصة أصحاب الكهف مشكلة الاستناد إلى الحكايات المروية نقلا عن الماضي. يقدم الله القصة ولا يسأل إن كان المستمعون «يتذكرون» القصة أم لا ـ وهي المقدمة التقليدية لقصص

الكتاب المقدس ـ بل إن كان المستمعون يدركون ويعرفون قدرة الله. بعدها يروي الله القصة في إيجاز، في ثلاث آيات (الآيات من ١٠ ـ ١٢). المقطع التالي يذكر نقيض القصة التي يتناقلها الناس، في البداية يروي تفاصيل الموقف الذي أجبرهم على الفرار من مجتمعهم والاختباء بالكهف (الآيات من ١٤ ـ ١٦)، ثم يفصل تفاصيل نومهم في الكهف (الآيات ١٧ ـ ١٨)، ثم يصف استيقاظهم وتشوشهم وعدم إدراكهم للزمن الذي ناموه (الآيات ١٩ ـ ٢٠).

ثم ينتقل النص ليصف استقبال الناس للقصة وجدلهم حول تفاصيلها (الآيات ٢١ ـ ٢٢). ويجعل الله القصة معروفة كبرهان ودليل على صدق وعد الله، خاصة عن يوم الدينونة (والذي لم يثر في بواكير سرد القصة)، ورغب الناس أن يقيموا مسجدا فوق موضع أجساد أصحاب الكهف بعد موتهم. هذا العنصر الأخير يثير ذات التساؤلات حول مسألة وجود شركاء لله. والنص لا يتعقب ذلك المعنى ومع ذلك يتعقبه المفسرون(١).

حكاية الرجلين

الجزء التالي من السورة يبدأ مثل البداية العادية للسورة، بالإشارة إلى التنزيل، أو الكتاب، متبوع بنصيحة التحلي بالصبر وأمر للرسول يبدأ بـ «قل»! المقطع يحذر من المصير المنتظر للظالمين والمصير المنتظر للمؤمنين ومن يعملون صالحا (الآيات من ٢٧ ـ ٣١). وتمهد بداية ذلك الجزء لحكاية الرجلين. وهذه القصة تأتي منفردة ومستقلة عن الحكايات الثلاث الكبرى في السورة، وتتميز بكونها حكايات عن أناس مجهولين أكثر من كونها حكايات لأناس معروفين أو لجماعة

---

(١)

معروفة. وهي أيضا من الحكايات الأطول في القرآن[1]. هي قصة رجلين، واحد منهما وهبه الله بستانين مثمرين ويتباهى بثرائه وسلطة عائلته لرفيقه أثناء نقاش بينهما. وقد وصف بعد ذلك بأنه ظالم في قلبه، وهو يزعم أن بساتينه ستدوم للأبد وأن يوم الدينونة لن يأتي ولن يتحقق أبدا. وأعلن له رفيقه إيمانه بأن الله سيعطيه شيئا أفضل فيما بعد وأن الله سوف يدمر له أول بساتينه. هذا الرفيق الثاني أعلن بأنه لن يشرك بربه أحدا. النتيجة (الآيات ٤٢ ـ ٤٣) تنتقل في دفقة واحدة إلى وقت حدث فيه ذلك التدمير بشكل ما لبساتينه. الآية الموجزة تستشهد بأهمية رعاية الله وحفظه، عاكسة الموضوع الرئيس للسورة. وتمثل قصة الرفيقين مثالا لأولئك الذين يثقون ويؤمنون بربهم بشكل ضمني. وتقدم الحكاية موقفا مقارنا بين موقفين، لواحد استفاد من هبات الله له ولكنه آمن بحظه وسلطته وثروته وسطوته، ولم يظهر أي حمد أو امتنان لله.

المقطع التالي يتلو مزيد من الحكايات (وهو نمطيا أشد إيجازا طبقا لنمط سرد القرآن بوجه عام) والذي يكرر طبيعة وحتمية سرعة زوال متاع الدنيا وحتمية يوم الحساب. وتختتم الآية ٤٩ هذا المقطع بإشارة أخرى إلى سجل كل فرد الذي يحتوي على ملخص لحياته وكل ما عمل في الحياة الدنيا، وأن كل فرد سيعطى كتابه بعد البعث في يوم الحساب، ويضم كل كتاب مصير صاحبه النهائي.

---

(١) قصة الرسل الذين بعثوا إلى مدينة، المذكورين في سورة «يس»، ٣٦: ١٣ ـ ٢٥، في طول مماثل، ولكنها تتصف بما يزيد عن كونها حكاية تاريخية وأكثر من كونها حكاية حقيقية، على الرغم من أنها تقدم كـ «مثل». كل الأمثال الأخرى في القرآن قصيرة جدا ـ لا تزيد عن آية واحدة طولا ـ ومكونة من تشبيه بلاغي.

قصة إبليس

وينتهي بنا كل ما سبق إلى قصة إبليس بالسورة، وهي مذكورة في الآية رقم ٥٠ كما يلي:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾

وبداية الآية يتطابق مع بداية قصة إبليس في سورة طه. في هذه السورة يعرف إبليس على أنه من الجن، كما تعرف خطيئته بالعصيان. أحد نتائج التعرف على إبليس على أنه من الجن هي التفرقة بينه وبين الملائكة. ويثير هذا تساؤلا جدليا عن العلاقة بين الجن والملائكة. وكما يبرز الطبري في شرح مطول حول ذلك الأمر، فإن إبليس إن لم يكن من الملائكة، فإن الأمر بالسجود لآدم لا ينطبق عليه. ولو كان من الملائكة، فكيف تكون له «إرادة حرة» ليعصى الله؟

الجن

في هذا السرد فقط على وجه التحديد من بين كل قصص القرآن عن إبليس يتم تعريفه بأنه من الجن. في سورة الحجر، نجد الجن مذكور أيضا، ولكن يفهم ضمنا أن إبليس واحد من رهط الجن. فما الذي يفهمه المستمع الأول لهذه الآية بعد تنزيلها من هذا الاقتران؟ وما الذي كان يعنيه مفهوم «الجن» له؟ ما الذي كانت عليه ذخيرتهم المعرفية التي استحضروها في أذهانهم ليفهموا تلك الإحالة؟

الجن في الشرح والتفسير

في التفسير والتأويل، فإن مسألة طبيعة الجن موجهة بشكل مبدئي لآيات إبليس الواردة في سورة البقرة (٢: ٣٠ ـ ٣٩)، وحتى في هذه

الآيات، فإن إبليس لا يعرف على أنه من الجن. الكد والدأب في شرح كيف انتهى الأمر بإبليس لتصنيفه من ضمن رهط من الجن نتج عنه إسراف وتشوش في السرد وشرح القصص على أيدي المفسرين والمؤولين. والمقاطع المطولة التالية المنقولة ليست سوى عينات مما أورده الطبري في تفسيره. أغلبها، لا كلها، قد تم نقله عن ابن عباس أكبر مفسري القرآن:

كان إبليس من حي (قبيلة) من أحياء الملائكة يقال لهم: الهن[1] خُلقوا من نار السموم من بين الملائكة، وكان اسمه الحارث، قال: وكان خازنا من خزّان الجنة. قال: وخلقت الملائكة من نور غير هذا الحيّ، قال: وخُلقت الجنّ الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت.، قال: وخلق الإنسان من طين، فأول من سكن الأرض الجن فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضا، قال: فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة وهم هذا الحي الذي يقال له الهن، فقتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل إبليس ذلك اغتر في نفسه، وقال قد صنعت شيئا لم يصنعه أحد، قال: فاطلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه. ثم قال الله للملائكة الذين كانوا معه، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2].

كان إبليس من قبيلة من قبائل الملائكة التي عصت الله من دون

---

(١) بعض النصوص تورد هذا الاسم ـ الهن ـ على أنه الجن. والفارق مجرد حرف، والاسم الصحيح في النص هو «هن»، والذي يعرف على أنه مرتبة دنيا من مراتب الجن. ارجع إلى كستر، «آدم» ١٢٠ ن ٤٠.

(٢) الطبري، «الجامع» ٢٠١,١ (المجلد الأول). من أجل الإيجاز، أزلت أغلب قوائم الناقلين وبعض التكرار لنفس الجدل والشرح لهذا المقطع ولبعض الاستشهادات الأخرى المنقولة عن الطبري.

الملائكة: وكان اسمه عزازيل[1]. وكان من سكان الأرض، وكان من أشد الملائكة اجتهادا، وأكثرهم علما، فذلك الذي دعاه إلى الكبر، وكان من حي (قبيلة) يسمون الهن[2]. فجعل الله إبليس على ملك سماء الدنيا[3]، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، وإنما سموا الجن لأنهم من خزنة الجنة، مع اجتهاده في العبادة، وكان الأبرز والأعلى بين الملائكة، ومن أنبل قبائلها.......

إنما سمي بالجنان أنه كان خازنا عليها، كما يقال للرجل: مكي، ومدني، وكوفي، وبصري. وكان إبليس على السماء الدنيا وعلى الأرض وخازن الجنان [٣ ـ ٢٢٥].

وكان ابن عباس من قال: «لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود، وكان على خزانة السماء الدنيا، قال: وكان قتادة يقول: جنّ عن طاعة ربه[4]، .... يقول العرب: ليس الجن سوى مخلوقات خفية لا يمكن رؤيتها... وتقول قريش إن الملائكة بنات الله، ولكن الله يقول: «لو الملائكة بناتي، فإن إبليس إذن منهن، وبذلك يكونون قد اختلقوا علاقة قرابة بيني وبين إبليس وذريته»...ينكر العرب في لغتهم أن كل من يخفون أنفسهم ولا يمكن رؤيتهم ليسوا إلا الجن... بنو آدم يسمون الإنس لأنهم يمكن رؤيتهم ولا يخفون أنفسهم. كل من يمكن رؤيته فهو من الإنس، وكل من يخفون أنفسهم من الجن...ويقول

---

(١) عزازيل، (مذكور أيضا في سفر اللاويين ١٦:٨ ـ ١٠) وهو مشهور في أسطورة مراقبي الأرض الذين ذكرناهم في الفصل الثالث من هذا الكتاب. وهو الملاك الذي أرسل من السماء لمراقبة البشر، ولكنه علم البشر فنون وعلوم السماء السرية مثل التعدين، والزينة والزخرفة، وعلوم الفلك.

(٢) الطبري، «الجامع» ٢٢٤,١ (المجلد الأول).

(٣) مفهوم السماوات السبع يستند إلى الآية رقم ١٢ من سورة الطلاق: «الله الذي خلق سبع سماوات».

(٤) الطبري، «الجامع ٢٢٥,١، (المجلد الأول).

آخرون: لم يكن إبليس ولا لحظة واحدة من الملائكة، بل كان أصل الجن بالضبط كما كان آدم أصل الإنس[١]. كان إبليس من الجن الذين طردتهم الملائكة، فأسره بعض الملائكة، فذهب به إلى السماء...كانت الملائكة تقاتل الجن، فسبي إبليس وكان صغيرا، وكان مع الملائكة يتعبد معهم، فلما أمروا أن يسجدوا لآدم سجدوا وأبى إبليس.... لما فرغ الله عز وجل من خلق ما أحب استوى على العرش، فجعل إبليس على ملك سماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم الجن، وإنما سموا الجن لأنهم خزنة الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازنا، فوقع في صدره كبر، وقال: ما أعطاني الله هذا إلا لمزية، فحوله الله إلى شيطان رجيم.... إبليس كان أبا الجن، بالضبط كما أن آدم أبو البشر. برهان من يقولون بذلك الآية التي ذكرها الله في كتابه والتي تقول بأنه خلق إبليس من نار، ثم من مارج من نار، ولم يذكر في ذلك أن الملائكة قد خلقت من شيء مماثل. ثم قال الله أنه نفر من الجن. ويقولون إنه ليس مفهوما أن يروي الناس شيئا لم يقل به الله. ويقولون عن إبليس أنه أب لأبناء، ولكن الملائكة ليست آباء ولا تنجب.... خلق الله ما أحب ثم قال: اسجدوا لآدم، فأبوا، فبعث الله عليهم نارا فأحرقتهم، قال: ثم خلق هؤلاء فقال: ألا تسجدوا لآدم! قالوا: بلى، قال: وكان إبليس من أولئك الذين أبوا أن يسجدوا لآدم[٢].

ثم يذكر الطبري بعد ذلك رأيه الشخصي في هذا الأمر: هذه الأسباب تشهد بضعف وقلة المعرفة لأولئك الناس. لا يوجد ما ينفي أن الله خلق أنواعا من الملائكة ضمن كثير من الكائنات المتنوعة التي

---

(١) الطبري، ٢٢٥,١ ـ ٢٢٦، (المجلد الأول).

(٢) الطبري، «الجامع»، ٢٢٦,١ ـ ٢٢٧، (المجلد الأول).

خلقها. خلق بعضها من نور، وبعض آخر من نار، وخلق غيرها من أشياء أخرى. لا توجد كلمة فيما أنزله الله عن المادة التي خلق الملائكة منها، والتقرير عن المادة التي خلق منها إبليس يستدعي أن يكون إبليس خارج [نطاق] معناه [معنى «ملاك»]. وهكذا يصبح من المفهوم أنه خلق نوعا من الملائكة من النار، وكان إبليس واحدا منها، وكان إبليس متفردا كملاك خلق من مارج من نار على خلاف ما خلقت منه بقية الملائكة. وبالمثل، لا يستبعد أنه كان واحدا من الملائكة الذين يمكن أن يكون لهم عائلة وقدرة على الإنجاب والتكاثر، لأنه تطورت لديه عواطف ومشاعر ورغبة وشهوة غير موجودة في الملائكة الآخرين، حيث قدر الله له أن يكون عاصيا.

أما بالنسبة لكلمة الله من أنه «نفر من الجن»، فيجب ألا نهمل حقيقة أن كل الأشياء والكائنات الخفية تسمى «جناً»، طالما نتذكر ما ذكر قبل ذلك من أن عائشة ذكرت أن إبليس والملائكة يبعدون ويتجنبون رؤية بني آدم[1].

ويؤكد الطبري على غموض القرآن، الذي لم يذكر إلا القليل عن شخصية كل من الملائكة والجن. وهو لا يريد أن يعتصر النص ليتوصل إلى الفوارق بينها[2]. أما البيضاوي، رغم أن المعروف عنه

---

(١) الطبري، «الجامع»، ٢٢٦,١ ـ ٢٢٧ (المجلد الأول).

(٢) هذا الغموض ملخص في مقال ماكدونالد «الملائكة». ومن جهة أخرى، يتحاجج «جدعان معتذرا ضد ذلك الغموض، مؤيدا عصمة الملائكة استنادا إلى الآيتين ٤٩ «ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون» و٥٠ «يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون» من سورة النحل وكذلك مختلف المؤولين الذين على تلك القناعة («مكان الملائكة»). أما «ويب» فيتجاهل هذا الموضوع («الملاك»). لمزيد من الشرح ارجع إلى و«الملائكة الغيورون»، وإبراهيم، «موضوع سمو الملائكة»، ٦٥ ـ ٧٥، وموراتا، «الملائكة».

أنه يتجنب التخمين ارتكازا على أساطير مروية، إلا أنه يصور صورة موحية جديرة بالاهتمام عن العلاقة بين الجن والملائكة:

روت عائشة أنه (أي النبي) قال: خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لأنه كالتمثيل لما ذكرنا فإن المراد بالنور الجوهر المضيء والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والإحراق فإذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الأولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص[1].

تفسير البيضاوي، مثله مثل تفسير الطبري، يقلص الفوارق بين الملائكة والجان. المشكلة مشكلة وجود «دخان» (أي عدم نقاء). الطبيعة الأساسية لدي كليهما هو الضوء، سواء كان على هيئة ضوء نقي أو ضوء صادر عن نار.

مشكلة الملائكة

تعليقات الطبري الغزيرة عن أصل إبليس تهتم بشكل أكبر لا بإبليس، بل بالملائكة. وهو قد أورد تلك التعليقات كتفسير على ما ذكرته سورة البقرة عن إبليس، والتي لم تذكر شيء عن الجن. وهو بذلك يتبع الممارسات الشائعة للمفسرين في التعليق، في أول سانحة، على القصة المجمعة المركبة، والتي تشمل مفهوم سورة الكهف من أن إبليس من الجن. لقد عصى إبليس ربه لأن ذلك في الغالب ما كان يفعله الجن. وتكمن المشكلة في أن إبليس كان في السماء واحدا من رهط الملائكة، ويتضمن ذلك بالضرورة أنه من

(١) البيضاوي، «تفسير»، ٥٣،١.

الملائكة. وتلك مشكلة، لأن الملائكة، بوجه عام رسل الله للبشر، لابد أن يكونوا جديرين بتلك الثقة. والرسائل التي يحملونها ليست محل جدل فهي رسائل من الله، لا تبدلها الملائكة أو تغير من مضمونها بتفكيرها الشخصي الحر. وعزل إبليس عن مجتمع الملائكة ضروري للحفاظ على موثوقية الملائكة. في التعليقات السابقة التي أوردناها، يقبل الطبري بأن إبليس والجن من الملائكة، ولكنهم ملائكة من نوع معين منفصل ومستقل ـ بوضوح وبكل تأكيد مستقل ومتميز ـ عن الملائكة الخلص الأنقياء. وهو يضع إبليس ضمن من يقومون بحراسة الجنة، وهو يلعب هنا على التماثل بين كلمتي جن وجنة.

ولكن في سورة البقرة، والتي تؤكد على أن براءة الملائكة ليست موضع تساؤل سهل مما يتنافى مع شخصية إبليس. قبل ذكر قصة إبليس يرد ذلك السرد الموجز:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (البقرة ـ ٣٠).

الفصل المخصص لسورة البقرة سيدرس هذه الآية بتفصيل دقيق، ولكن الحس العادي البسيط عن تبادل الحوار هنا بين الله والملائكة يظهر بالفعل أن للملائكة تفكير ذاتي مستقل وهو ما يمكن أن يشكل إرادة لهم تعكس وتنقل إرادة الله دون أي تبديل أو أدنى فرق. وهكذا نرى أن الاهتمام الرئيس للطبري والمؤولين الآخرين كان ينحصر في وضع خط واضح دقيق وفاصل بين الجن المتقلب وبين الملائكة المعصومين من ارتكاب الأخطاء أو الوقوع فيها.

عنصر آخر يلعب دوره هنا. إذ لابد لنا أن نتساءل عما كانت عليه

مفاهيم المستمعين الأصليين الأوائل لتلك الآيات عند نزولها عن الملائكة. على الرغم من أن ما أورده الطبري قد سجله بعد قرنين من ظهور وانتشار الإسلام، وكانت المفاهيم العامة قد تكيفت جيدا وتغيرت خلال تلك الفترة الطويلة من وجود الإسلام وانتشار نفوذه وتأثيره على الناس، مازال التساؤل قائما ووثيق الصلة بالموضوع. ما الذي كانت عليه معتقدات مجتمعات ما قبل الإسلام وما يعرفونه عن الملائكة؟ ومستخدمين مصطلح «آيزر»، ما الذي كانت عليه ذخيرتهم المعرفية؟، هل وصلت إلى أسماعهم وقراءاتهم هذه القصة؟

في كلمة واحدة، ما كانوا يعرفونه قليلاً. ففي عصور ما قبل الإسلام، أظهرت المصادر المعاصرة دلائل قليلة على الإيمان والاعتقاد بالملائكة في الجزيرة العربية. لقد أظهروا اعتقادا كبيرا بالجن على أشكاله المختلفة ـ غول، شق، سعلاة، وغيرها من أشكال الكائنات الخفية، وهي بارزة جميعا بوضوح في قصائد ما قبل الإسلام الشعرية، ولم يكن هناك إلا قليل من الذكر وبعض الإشارات الغامضة للملائكة. ويؤكد جواد علي في تاريخه عن الجزيرة العربية ما قبل الإسلام على ما يلي:

الاعتقاد بالجن أتى على الأرجح من مصادر يهود ـ مسيحية أكثر منه من مصادر عربية صرف. باستثناء تلك القصائد الشعرية لمن كانوا على اتصال بأهل الكتاب، مثل شعر أمية بن أبي الصلت، كان جل العرب في ذلك الوقت يجهلون أي مفهوم عن الجن[1].

وعلى الرغم من أن القرآن يشير للملائكة في آيات مثل سورة الأنعام ٦: ٨ ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا

---

(١) جواد علي، «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، ٧٣٨,٦، مقتبس في الزين، «جن»، ٧٧ ـ ٧٨.

يُنظَرُونَ﴾، وهي تتعلق بأهل مكة ممن لم يؤمنوا[1]، ويظهر من الآية أنهم كانوا يعتقدون ويعرفون بوجود الملائكة، وتوحي الثقافة السائدة قبل الإسلام أن الأدوار المتنوعة للسلطة السماوية تتحقق على أيدي الجن أو الآلهة، لا الملائكة. وكما تشير الفقرة التي نقلناها فيما سبق عن الطبري، فإن المراجعة الكبرى لمعتقدات ما قبل الإسلام التي جاء بها الإسلام كانت التأكيد على وجود الملائكة، والتي أصبحت بعد ذلك من المقتضيات الأساسية للإيمان بالإسلام[2] (الإيمان بالله وملائكته ورسله).

الملائكة بطبيعتها ـ في اليهودية، والمسيحية، والإسلام ـ من مراتب الكائنات السماوية. وهم رسل وخدم لله. ومثل هذا الدور يبدو أقل معقولية في عالم كوني مسكون بتنوع مستقل من الكائنات الأثيرية. وكما يرى «ويلش»، فإن تطور ونمو الرؤية القرآنية حرك إحساس العرب تجاه العالم الروحي ونقله من الإيمان بمجمع آلهة وأرباب روحية شبه مستقلة إلى تراتب سلطة تبدو فيه الكائنات الأثيرية جميعا وهي تعمل بأمر من الله وتذوب شخصياتها في الله[3]، إلا إبليس.

وبالإشارة إلى «قبائل» الملائكة، يميز القرآن ببراعة بين الملائكة، ويشير إليهم بتجريد، خاصة تلك الكائنات السماوية المكلفة بنقل التنزيل: القرآن.

ولا يذكر القرآن في أي سورة من سوره أن جبريل من الملائكة. أما عوام الملائكة فتقوم بتنفيذ كثير من المهام التي يكلفها الله بها،

---

(١) «يقولون [المكيون]: لماذا لم ينزل إليه [محمد] ملاك؟ لو كنا قد أنزلنا إليه ملاكا لكان الأمر قد حسم على الفور، دون إرجاء ولا إمهال لهم».

(٢) الإيمان والاعتقاد بالملائكة أحد معايير صحة الإسلام كما ورد في سورة البقرة، آية ١٧٧.

(٣) ويلش، «الله».

بما فيها نقل تعليمات من الله للبشر خارج إطار النص القرآني ولكنها موضحة لمضمونه. وهم في بعض الأحيان يكونون هم المتلقون للتنزيل (سورة الأنفال آية ١٢ : ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، ولكنهم ليسوا أبدا المبتدعون أو المزودون للبشر بتنزيل معين مثل القرآن[١].

مجتمع الجن

الاهتمام الإضافي للطبري، هنا وفي مواضع أخرى (مثل مناقشته وشرحه لسورة الجن)، يتناول موضوع الارتباط العائلي بالله ـ سواء إن كان الجن أبناءً، أو بنات، أو رفاق لله ـ وهو موضوع حساس وحرج في المجتمع الإسلامي. وكما تظهر آيات من سورة الكهف، فإن هذا الاهتمام ينتمي لموضوع الجن كحماة. هذه العلاقة مثبتة في الآية التي تلي قصة إبليس في السورة. فبعد سرد القصة وتعريف إبليس بأنه من الجن، يمضي القرآن قدما بعد ذلك ليعلق على تلك الحقيقة:

﴿۞مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (سورة الكهف، آية ٥١). فبعد تعريف إبليس وذريته بأنهم من الجن، يمضي القرآن ليرفض أية مساهمة لهم فيما يقوم به الله من أعمال الخلق بإعلانه أن الله لم يتخذهم كمعاونين له أو شركاء في خلق السماوات والأرض. فضلا عن ذلك، فهم ذاتهم مخلوقون وليسوا خالقين ولم يخلقوا أنفسهم (أي إنه عبث). الشراكة هنا لا تعرف بالحماية ولكن بالخلق، غير أن تدفق المنطق من آية للتي تليها لا يفترض ولا يوحي بأن القدرة على الحماية هي في نهاية الأمر نتاج مباشر للقدرة على الخلق.

---

(١) رحمن، «أفكار»، ٩٥.

في قصة إبليس المذكورة في سورة الكهف، افتراض القصة بأن إبليس كجن، سوف يعصى أمر الله. اقتران التعرف على إبليس بأنه من الجن والفعل الذي يليه بحتمية عصيانه لأمر ربه بحرف الفاء (فعصى)، والذي يدل عادة على إما السببية والأثر أو أثر مؤقت. وحيث إن الجملتين لا تحتويان على فعل، فإن حرف الفاء يشير إلى أن عصيان الأمر كان بسبب أنه من الجن. وفي كل تعليقات الطبري، والبيضاوي وآخرين، وبشهادة القرآن أيضا، من الثابت أن الجن غير معصوم، وكائن ملوث وغير طاهر، وهو مثل البشر، يعصي الله في كثير من الأحيان. مثل ذلك التفسير يوضح ويظهر نفورا واضحا في التعرف على الجن كليا على أنه من الشياطين. الجن مثل البشر الذين قرنهم القرآن بالجان، بمقدورهم الطاعة أو العصيان كما أن بمقدورهم الاختيار بين الإيمان أو الكفر. ومن ثم فإن فهم المفسرين والمؤولين لوصف القرآن ليس سببا ونتيجة. المعنى الأدق سيكون كالتالي، بكونه من الجن، كان إبليس قادرا على العصيان، ولكن كونه من الجن لا يجعل منه شيطانا.

هل هذا ما يجب علينا فهمه إجمالا عن الجن؟ هذا التعريف والتقديم يظل في حالة توتر مع التوجه القرآني السائد من قرن الجن بالإنس في العبارة الشائعة بالقرآن «الجن والإنس». تتكرر تلك العبارة التي تجمع الجن والإنس بتغييرات طفيفة أربع عشرة مرة بالقرآن. يفترض القرآن فصلا حادا بين العالم الأرضي لكل من الجن والإنس من جهة، وعالم السماوات المكون من الله وملائكته من جهة أخرى. اقتران الإنس والجن يتطابق مع تقليد ومفهوم عام مازال مستمرا من عصور ما قبل الإسلام وخلال تطور ونمو الإسلام ذاته بل ويمتد حتى عصرنا الحالي.

ومن جهة أخرى، فإن إبليس، بالرغم من أنه من الجن، يقترن هو ذاته بتقليد أكثر سماوية. فبكونه مخلوق من مخلوقات القرآن، مع عدم وجود ذكر له في الذخيرة المعرفية لعصور ما قبل الإسلام، فإنه يبرز كشخصية روائية فقط في سياق المواجهة السماوية في مواجهته لآدم ومواجهته لله، كما يظهر أيضا أنه مصنف ضمن الملائكة. وبهذا يراه المفسرون والمؤولون كشخصية مقارنة ومناقضة للملائكة في الآن ذاته. بمجرد ما يوصف بأنه من الجن، كما هو موصوف في سورة الكهف، على أي حال، فإن القارئ يقرنه على الفور بالذخيرة الأرضية المعرفية والأسطورية ذات الجذور الغنية في الجزيرة العربية لما قبل الإسلام. ومن ثم فإن القارئ يفاضل بين خليط من الذخائر المعرفية: أي تلك الذخيرة المعرفية القرآنية من اقترانه السماوي بالملائكة والذي يصب عليه جلّ المفسرين اهتمامهم، وذلك التقليد المعرفي الأرضي الغني والثري الذي يقرنه بالأرواح والتي تعد شريرة في الغالب ولكنها ليست كذلك بشكل حتمي موحد.

يصنف الطبري وعدد كبير من المفسرين ممن تلوه الجن بأنهم من عداد الملائكة في مجمع المخلوقات السماوية. ولا يصنفون الجن في سياق الخبرات الأرضية لعالم محفوف بالضرورة بمخاطر محتملة من قوى وكائنات غير مرئية، وسوف يصبح ذلك وعيا سائدا في المجتمعات الإسلامية المبكرة، وجدليا، ما يزال ذلك الوعي بالجن سائدا في العالم الإسلامي. في ذلك المجتمع، من الواضح أن الجن يتخذ بوجه عام كحام. ويصف القرآن هذا الأمر بإيجاز ولكن بشكل مباشر. أما الطبري فلم يفعل ذلك.

النقاش الذي أقدمه هنا في هذا الموضع يدور حول عادة المفسرين في توجيه مجموعة من التساؤلات التي تتجاهل الأساطير العامة السائدة والفهم المنتشر عن طبيعة الجن. لقد عرفنا على الأقل

عادتين أو مفهومين من التفسير: الأول، مفهوم التفسير القرآني الذي يصف الأبعاد السماوية عن العلاقات بين الجن، والملائكة، والله. والثاني، المفهوم الشعبي الأسطوري العام، ممثلا فيما ذكره الدميري، والجاحظ، والمجلسي، وآخرون، والذين سجلوا قصصا تصف الجن بصفته كائناً أرضياً على علاقة معادية للإنس في الغالب. وهناك تداخل طفيف بين المفهومين. هذا التفاوت في المفاهيم التفسيرية يثير تساؤلا عن أي مفهوم عن الجن يمكن أن يستجلبه القارئ الضمني الافتراضي من ذخيرته المعرفية في مواجهة النص وما الفارق الذي سيؤدي إليه ذلك.

الجن الأرضي

دين الجزيرة العربية قبل الإسلام ليس مفهوما بشكل جيد ولكنه يرتكز بشكل أولي على مجموعة من الآلهة المحلية ذكرها القرآن باسم «الطاغوت»، تتركز في الغالب في مناطق مقدسة معينة[1]. إضافة لذلك، فإن عددا كبيرا ومختلفا من الأرواح، وهي في الغالب أرواح شيطانية أو شريرة، تسكن العالم الأرضي ولكن ليس بشكل موحد. ويفهم ذلك المجتمع تلك الأرواح على أنها فئات مختلفة ومتفاوتة من الجن. ومثل آلهة ما قبل الإسلام، فإنها تتلبس الأشخاص المحليين، على الرغم من التفاوت الكبير بين أولئك الأشخاص. وطبقا لما سجله «جوزيف شيلهود»:

تلازم تلك الأرواح الأماكن البرية الخالية من البشر، والخرابات، والمدافن، والمناطق الكئيبة والقذرة. وهي تعيش على سطح الأرض، أو حتى تحت الأرض. في عيون البدوي وفي

(١) سيرجنت، «هرم وهوته»، ١٦٧ ـ ١٤٨.

مفهومه، فإن تلك الأرواح هي الملائكة المفترضون للأماكن على سطح الأرض. ولذلك فإن البدوي لا يجرؤ على إقامة خيمة على مكان جديد، ولا أن يشيد بيتا، دون أن يقدم أضحية لـ «سيد ذلك الموضع»، أو صاحب المحل الخفي، أي الجني الذي يسكن الأرض التي يود البدوي الإقامة فيها. خلال النهار تختفي تلك الأرواح عن رؤية الإنس، ولكنها تنتشر ليلا بين الأشجار التي تخفيهم عن أنظار البشر. واعتاد قدماء العرب على تحيتهم قائلين «يا من تجد الظلام ممتعا». كان المرتحلون الذين يودون قضاء الليل في مناطق نائية مهجورة يضعون أنفسهم في حماية سيد الجن[١] صاحب ذلك الموضع.

لاحظ على وجه التحديد السطر الأخير الذي يضفي فيه سيد الجن حمايته على منطقة ما.

أشار الطبري في إيجاز لتلك الظاهرة. ففي تعليقه وتفسيره لسورة الجن (٧٢:٦)، أورد مفاهيم عديدة في سياق هذه الحكاية:

كان الرجل في زمن الجاهلية حين يصل إلى واد من الأودية قبل الإسلام، يقول: أعوذ من سيد هذا الوادي. ولما جاء الإسلام أصبحوا يستعيذون بالله وكان الجن بذلك يتجنبه ويتركه لشأنه[٢].

ويعد هذا الوصف أفضل شرح في التفريق بين عادات وأعراف ما قبل الإسلام وما بعده. ولاحظ أن، على عكس وصف شيلهود المذكور سابقا، فسيد الجن هنا ليس حاميا، ولكنه غريم وخصم.

وطبقا للأسطورة، كثير ما يدمر الجن المدن أو يتسبب في خرابها وخراب المناطق البرية. وهو يسكن أو يظهر في مختلف الأشكال

---

(١) شيلهود، «المباني»، (من ترجمة المؤلف).

(٢) الطبري، «الجامع»، ١٠٩,١٤ (المجلد الثامن).

الحيوانية، وخاصة على شكل الحيات. ويحظى اقتران الجن بالحيات باهتمام كبير لدى بعض المفسرين والمؤولين[1]. ويمكن للجن أيضا أن يقترن بالإنس على هيئة لبس شيطاني، أو على وسطاء ينقلون أخبار الجن، أو محبين لهم[2]. وهم ينتظمون في أنساق مجتمعية كالإنس. وكتب شيلهود عن ذلك:

النسق الاجتماعي للجن منسوخ عن النسق الاجتماعي للعرب، فهم أيضا مقسمون إلى قبائل وعشائر. وعلى رأس تلك الأنساق يوجد كثير من ملوك الجن يحكمونهم ويعقدون معاهدات تحالفية مع الإنس. ومفهومهم عن الشرف يماثل مفاهيم الإنس. فهم على وجه التحديد، يحترمون قيمة الكرم وحق الضيافة، وهو الحق الذي يشكل قيمة عليا مقدسة لدى العرب، وقيمة حماية من يلوذ بهم ويطلب مساعدتهم، أو من يلجأ إليهم من حلفائهم ولو تطلب الأمر أن يحاربوا في صفه. وتسود بينهم عادات التعاضد والتضامن والانتقام وكلها تشكل ضرورات[3] حياتية.

ويناقش كمال الدين الدميري مسألة إن كان بإمكان الجن أن يتزوج من الإنس. وفي حين يقدم تقارير كثيرة عن بشر يدعون بزواجهم من جان، إلا أنه يرفضها جميعا، متعللا بقوة أن مثل تلك العلاقات تعد مستحيلة[4]. غير أن فهرست محمد بن النديم يتضمن فصلا كاملا يشرح فيه علاقات غرامية وقعت بين الإنس والجن[5].

---

(١) أنظر على سبيل المثال، القرطبي، «الجامع» ٢٩٥,١ ـ ٢٩٨ (المجلد الأول).

(٢) ارجع إلى أميرة الزين، «الجن» ١٠٨، وهيننجر، «الديانات البدوية قبل الإسلام»، ٣ ـ ٢٢

(٣) شيلهود، «البناء»، ٧٥.

(٤) الدميري، «حياة»، ١٩٤,١ (من ترجمة المؤلف).

(٥) النديم، «فهرست»، ٧٢٣,٢ ـ ٧٢٤.

وتلاحظ أميرة الزين أن القرآن يصف عذراوات الجنة بأنهن لم يمسسهن إنس ولا جن[1]. وتورد أميرة الزين المناقشة التي أوردها بدر الدين الشبلي، الذي يصف عددا من الزيجات التي وقعت بين الإنس والجن ثم يتحدث بعدها عن الحكم الشرعي لتلك الزيجات. وقد استنتج الشبلي أن الله يريد من البشر أن يتزوجوا (من جنسهم) (سورة الروم: ٢١. ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾)، ويدعم رأيه بحديث عن النبي[2]. مجرد وجود الجدل يدل على أن الجن ليس ببساطة مجرد وجود شيطاني في العالم، ولكن له أبعاد أخرى خيرة.

وهذه قصة أخيرة، ولكنها وثيقة الصلة بإبليس، حكاها الدميري.

[عن أنس بن ملك أنه قال:] كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجاً من جبال مكة، إذ أقبل شيخ يتوكأ على عكازه فقال النبي صلى الله عليه وسلم مشية جني ونغمته، قال: أجل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: من أي الجن؟ قال أنا هامة بن الهيم أو ابن هيم بن لاقيس بن ابليس. فقال: لا أرى بينك وبينه إلا أبوين قال: أجل. قال كم أتى عليك. قال أكلت الدنيا إلا أقلها، كنت ليالي قتل قابيل هابيل غلاماً ابن أعوام، فكنت أتشوف على الآكام وأورش بين الأنام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بئس العمل؟ فقال يا رسول الله دعني من العتب فإني ممن آمن بنوح وتبت على يديه وإني عاتبته في دعوته فبكى وأبكاني وقال: إني والله لمن النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ولقيت هوداً.

---

(١) سورة الرحمن آية ٥٦ ﴿فِيهِنَّ قَـٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾، أنظر أيضا الآية رقم ٧٤ من سورة الرحمن.

(٢) أميرة الزين، «الجن»، ٣٠٠ ـ ٣٠٥.

وآمنت به، ولقيت إبراهيم وكنت معه في النار إذ ألقي فيها، وكنت مع يوسف إذ ألقي في الجب، فسبقته إلى قعره ولقيت شعيباً وموسى، ولقيت عيسى بن مريم، فقال لي: إن لقيت محمداً فاقرأه مني السلام وقد بلغت رسالته، وآمنت بك فقال النبي صلى الله عليه وسلم: على عيسى وعليك السلام، ما حاجتك يا هامة قال: إن موسى علمني التوراة، وعيسى علمني الإنجيل، فعلمني القرآن. فعلمه، وفي رواية أنه علمه عشر سور من القرآن[١].

وهذا جانب يسير من متون القصص التي تربط ما بين الجن الأرضي بإبليس السماوي الأول، غير أن هذه القصة تدل على قابلية تطويع شخصية إبليس بالتعارض مع التضمين الصارم والحاسم لقصة القرآن عن إبليس في سورة الكهف. فهنا نجد مبعوثا مباشرا من إبليس يتحول عن الممارسات الشيطانية والشر ويصبح مؤمنا مخلصا حتى من قبل زمن محمد.

الجن كحام وحافظ

وتمضي سورة الكهف في تصوير موضوع إبليس من جانب قدرته على الحماية، وهو يغطي قدر كبير من السورة. «أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو؟» لقد حمى الله أصحاب الكهف من مجتمع معاد لهم وحماهم من أن يكتشف أحد موضعهم وحماهم من أي مضاعفات بدنية سيئة جراء نومهم الطويل. ثم يسعى ذلك المجتمع لاتخاذهم أولياء من دون الله (الآية ٢١). سمعنا أيضا مثلا في السورة عن رجل صاحب بساتين مثمرة يؤمن بأنه لا يحتاج لحماية من أحد. لقد فحصنا بإسهاب طبيعة الجن كما صورها المفسرون والمؤولون

---

(١) الدميري، «حياة»، ١,١٩٠.

الأوائل للقرآن. ولقد رأينا فوق ذلك، أنه على الرغم من أن الجن خطير الشأن، خاصة في ظلام الليل وخارج نطاق الأماكن المأهولة من مدن وقرى، فبقوتهم يستدعيهم البشر كحماة لهم من دون الله. والآن نجد أن أمام قارئ القرآن/ المستمع، تحدي التعرف على حام يمكنه الاتكال عليه بالفعل ـ الله أم الجن.

هل الجن هم الكائنات التي كان الناس يسعون لكسب حمايتها أم لمن كان الناس يلجأون لكسب الحماية والحفظ والرعاية؟ توحي السورة بأن الناس كانوا يختارون الاختيار الأول، غير أن الأساطير العامة الشائعة تظهر أدلة على أن الناس يختارون الإثنين معا. من الواضح أن الجن له سلطان، سلطة قادرة على الإيذاء وسلطة قادرة على الحماية. وصف معتقدات ما قبل الإسلام التي جمعتها أميرة الزين في كتابها تصور في أغلبها الجن على أنه كائنات قد يتطلب الناس الانضواء تحت حمايتها[1]. فهي تختطف الإنس، وتخيفهم بأصوات غريبة مزعجة، وتطاردهم في الظلام، كما يمكنها أن تستحوذ على عقولهم وتسيطر عليهم، كما يمكنها أيضا أن تصيب أبدانهم بالأمراض. وهي توجد ضمن عشائر وفصائل ذكرناها فيما سبق، ويمكن التعرف على أنواعها من صنوف المخاطر المعينة التي قد تصيب بها الإنس. وتضيف مجموعة القصص التي أوردها الدميري والجاحظ مزيدا من الأدلة للناس عن وجود تلك المخاطر، على الرغم من أن الدميري على وجه التحديد قد أورد بعض القصص الإيجابية عن الجن، أغلبها روايات عن مواجهات بين الجن ومحمد[2].

الحل في تجنب أخطار مشاكل الجن يكمن في التحالف والتصالح معهم وكسب ودهم ورضاهم، على الرغم من أن طبيعة

(١) أميرة الزين، «الجن»، ٥٤ ـ ١٢٢.

(٢) الدميري، «حياة»، ١٨٩,١ ـ ١٩١.

وتفاصيل كيفية حدوث مثل تلك التصالحات والتحالفات غير واضحة ولا معروفة.

وقد يجد المرء أحيانا إشارات إلى أضحيات تقدم إلى الجن في عصر ما قبل الإسلام. وقد سجل الدميري: روى أبو عبيدة في كتاب الأموال والبيهقي عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه نهى عز ذبائح الجن. قال: وذبائح الجن أن يشتري الرجل الدار، أو يستخرج العين أو ما أشبه ذلك، فيذبح لها ذبيحة للطيرة. وكانوا في الجاهلية يقولون إذا فعل ذلك: لم يضر أهلها الجن فأبطل صلى الله عليه وسلم ذلك ونهى عنه[١].

وتشير أميرة الزين إلى أن الأضحيات التي كانت تقدم للآلهة كانت أكثر شيوعا[٢].

كانت الاستجابة الشائعة لاكتساب حماية الجن تلوذ لنيلها باستعمال التمائم والتعاويذ. وكان من بين تلك التدابير استعمال أسنان وعظام الحيوانات أو كعوب أقدام الأرانب، وتعلق تلك التمائم والعظام حول رقاب الأطفال لحمايتهم كما كانوا يلجأون لنيل حماية الجن بالاستعانة بأصوات ارتطام وخشخشة أوانٍ جلدية جافة، وكذلك تعليق الرقي والتمائم المكتوبة لطرد الجن بعيدا عن شخص أو مكان ما[٣].

وتدل تقارير جوزيف شيلهود على أن اتخاذ الناس من الجن حاميا كان من الممارسات الشائعة. فقد كان المرتحلون عبر أماكن موحشة يسعون لنيل حماية سيد الجن وكبيرهم. فكانوا يعقدون

---

(١) المصدر السابق، ١٩٤,١.

(٢) أميرة الزين، «الجن»، ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ١١٥.

معاهدات مع الإنس ويعلون من شأن عادات الكرم والضيافة، بما فيها الالتزام بقيم حماية كل من يطلب مساندتهم أو يطلب اللجوء إليه والاستعاذة به. وهم على أشكال كثيرة متعددة، يماثلون البشر في أغلب عاداتهم.

في هذا السياق، فإن السؤال النظري الافتراضي في الآية رقم ٥٠ يبدو منطقيا تماما، على الرغم من أنه لا أحد من مفسري ومؤولي القرآن الذين فحصنا ودرسنا تفسيراتهم وتأويلاتهم قد التقط تلك الرؤية.

ويثير كل ذلك مشكلة إضافية. فالمدونات عن مفاهيم ما قبل الإسلام عن الجن تظهر أن الجن كان يقوم بالفعل بإضفاء الحماية على الإنس في أوقات ما. كان الجن يلتزم بالاتفاقات ويحترمها ويلتزم بتقاليد الشرف غير المدونة. لم يكن الجن عدوا معترفا بعداوته المستقرة للإنس. وصف الجن في سورة الجن (سورة ٧٢) تؤكد على أن كثير من الجن من المؤمنين الذين يستمعون للقرآن. وهكذا يصبح من الخطأ القول إن حماقة إبليس نجمت ببساطة عن طبيعته كجن. وتكرر سورة الجن الاهتمام بتصنيف الجن كحماة:

﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧﴾ **(سورة الجن الآيات ٦ ـ ٧)**.

هناك تقليدان آخران موجودان يصفان أدوارا إيجابية للجن، كلاهما متعلق بأسطورة المراقبين السماويين التي ذكرناها ووصفناها في الفصل الثالث.

الأول يتعلق بدور الجن في تطلعات الكهنة والشعراء. وكما في سورة الحجر، عرف عن الجن أنه يتنصت على أسرار السماوات ويبلغ بها أناسا معينين (العرافين). وبذلك يعينهم ذلك على معرفة ما يخبئه المستقبل الذي تخطط أقداره في السماوات العلى. يخبرنا القرآن

في مواضع كثيرة منه أن الجن مستثنون من معرفة مثل تلك المعلومات والأسرار السماوية، غير أن ذلك في حد ذاته كان مصدرا لمعتقد معين يؤمن بأن الجن مطلع على الأسرار السماوية. ومن الممكن تفهم أن تزويد الجن للبشر بالأخبار والأسرار يعد نوعا من إضفاء الحماية، غير أنها ليست معلومات يقينية ومبهمة في الغالب الأعم. فطبقا لـ «ميكائيل زويتلر»:

الواضح أنه مهما كانت المعارف والمعلومات السرية التي يدلي بها الجن أو الشياطين بتواصلهم مع الشعراء والكهان، ومهما كانت تلك المعلومات مفيدة ووثيقة الصلة بموضوع التواصل، ودقيقة، وعجيبة كما قد تبدو أحيانا، فقد كانت في مواقف معينة، تبدو بشكل معنوي نوعا من المعلومات ذات الأهمية المحدودة عمليا في تقويم سلوك البشر وشؤونهم، ومحدودة الأثر على حياة المجتمعات البشرية على المدى البعيد. وفي أقصى حدود توصيفها ومعياريتها، فإن تلك التواصلات التنبؤية التي كانت تتخذ شكل التبصير والنبوءة كانت تتخذ أيضا شكل النصائح الخفية أو التحذيرات والعظات البارعة، أو الإدانة المريرة اللاذعة والمناشدة المؤثرة والخطب الساخرة أو تصوير مثالي لسلوك مثالي أو معلومات شخصية من التي يمكن استخلاصها لغرض ما لتأكيد أو التشكيك وتشويه سمعة شيء ما بمصطلحات من التطابق مع قناعات راسخة، أو رأي متلقى من آخرين وتجارب وخبرات مشتركة. حديث الكهان وخاصة الشعراء ربما كان يحمل كثيرا من الصدق والصواب والقيمة، وربما كان القادة ـ من زعماء قبائل بل وحتى من الملوك ـ يجدونهم ملائمين لنيل مشورتهم ويقومون برعايتهم، ولكن بكل تأكيد لم يكن من يعملون تحت هيمنة مثل تلك الكائنات من جن وشياطين متقلبة غير الجديرة بالثقة التي تنفر من الاختلاط بالبشر هي في الغالب قوى بغيضة، يمكن أن يتوقع

منها أن تعمل بثقة وثبات لصالح ورفاه من يتبعونهم ومن هم تحت أمرتهم[1] فقط.

هناك هبة ثانية من الجن وهبوها للبشر، وتلك الهبة مرتبطة أيضا بأسطورة مراقبي السماء كما ذكرت في سفر أخنوخ، وهي مهارتهم في فنون صناعة المعادن وتشكيلها، خاصة صناعة السيوف. كانوا موهوبين في صناعة سيف معين يقال له «المأثور»[2]. وسوف نبحث هذا في الفصل التالي بعمق أكبر.

التحذير في سورة الكهف الموجه للإنس بألا يتخذوا إبليس حاميا لهم من دون الله لا يشير لأية ممارسة من الممارسات التي كانت شائعة بين المستمعين الأوائل للقرآن ـ فلا دليل على هذا. والأحرى، أن سورة الكهف تمضي عبر برنامج دقيق من الاحتمالات لنيل الحماية. والسورة تتمسك بسيرة أصحاب الكهف كمثال، وهو الإيمان بالله وبحمايته على طول الخط، حتى أثناء اضطرابهم وتخبطهم. ومثال الرجلين صاحبي البستانين يظهر ويثبت خطل الاتكال على الذات. فرعاية الله ضرورية ولا غنى عنها، فلو لم تكن من كوارث دنيوية أرضية، فهي بكل يقين مطلوبة على ضوء الحكم الإلهي المنتظر في الحياة الأخرى. وعالم الأرواح، الممثل بالجن، ليس بقادر أيضا على الوفاء بهذا الدور. حتى لو كان يقدم حكمة السماء (والآيات القرآنية الأخرى تدحض تلك الاحتمالية) فهي كائنات ليست موثوقة بأمانة، بل مذنبة، وعرضة للشر. وكما تذكر الآية التالية بوضوح (الآية ٥١: ﴿۞مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾)، فإن الله لا يتخذ كمعاونين له من يضلون الناس عن الطريق القويم.

---

(١) زويتلر، «بيان المهووسين»، ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) ابن منظور، «لسان العرب»، ٩،٤، ارجع أيضا لأميرة الزين، «الجن»، ١٠٣.

الإشارة إلى المعاونين (العضض) تلم شمل فكرة الحماية وفكرة وحدانية الله دون وجود شريك له معا في فكرة واحدة. لو كان من الممكن رؤية إبليس وذريته من الجن أثناء أداء وظيفتهم النبوئية للبشر، مهما كانوا غير أهلين للثقة، فهم هنا في الآية مستنكرون أن يكونوا بأي شكل من الأشكال عضد لله، ولا أهلا للثقة، ولا شركاء له.

إبليس وأسطورة مراقبي السماء

التوتر بين إبليس كشخصية سماوية تنتمي للملائكة وإبليس كجن أرضي يستدعي للذهن أسطورة المراقب السماوي التي وصفناها وذكرناها في الفصل الثالث. ويقدم سفر التكوين التوراتي في الإصحاح السادس (١ ـ ٦) أسطورة المراقب السماوي. وهي تصف الملائكة الذين أرسلهم الله للأرض لمراقبة الإنس، ولكنهم تورطوا مع نساء البشر (رواية شميحزا) و/أو نقلوا للبشر معلومات سرية خاصة بالسماء (رواية عزازيل). في تفسير الطبري، تنبثق مختلف جوانب تلك القصة، والظاهر الأكبر فيها اسم «عزازيل». ولكن يضاف إلى ذلك الحقيقة السابق ذكرها من أن إبليس كان من حراس السماء مسؤولا عن حراسة السماء الدنيا، وهي منطقة هيمنة مراقبي السماء. وأخيرا، هو مقترن أيضا بالمعرفة والعلم، وبأنه الأعظم في الاجتهاد. وكما في موقف المراقبين، فإن فكرة وجود كائنات سماوية تعصى الله تعد تحديا للمفسرين.

في هذه السورة، هناك تواز مع رواية شميحزا عن قصة المراقب كما رويت في سفر أخنوخ. فالكائنات الروحية على الأرض تتعايش مع الإنس، ويتخذون من نساء البشر أحيانا زوجات لهم. في قصة شميحزا، تولد الشياطين نتيجة لذلك الاقتران والتزاوج الآثم. وفي التقاليد الشعبية العربية، يعد الجن من الأرواح الشريرة والخبيثة على

الأرض، وهي غير معلومة المصدر ولا المنشأ، على الرغم من أن الطبري قام بوصفهم على أنهم كائنات بدائية على الأرض من خلق الله.

في ذلك التراث العربي، يأتي الشر من عالم الأرواح الأرضية. ويكتسب المرء حماية منها بالرقى والتعاويذ ـ والتمائم، والتعزيم، وما شابهها من ممارسات تحمي من شرورها ـ أو عبر عقد معاهدات واتفاقات مع تلك الأرواح. وفي مثل تلك الحالات يعد الجن حماة ضد أنواع أخرى من الجن. في رواية عزازيل من أسطورة مراقبي السماء، يدور الصراع حول الحصول على معلومات من السماء. في كلتا الحالتين، في روايتي شميحزا وعزازيل عن المراقبين السماويين للأرض، فإن الموضوع الخاص بالحماية والحصول على معلومات من السماء ليس إلا انعكاسات للأفكار الرئيسة في سورة الكهف. كل ذلك مستمد من الذخيرة المعرفية التي قد يفترض أن القارئ العام يستدعيها إلى ذهنه عند مواجهته بالنص القرآني الذي يعرف إبليس بأنه كان نفراً من الجن.

من خلال الأساطير العامة عن الجن، فإن الموضوع المتعب والعسير من التزاوج بين كائنات أثيرية روحية ونساء البشر يبرز بقوة. وقد لاحظنا أيضا دور الجن في تعليم البشر بعض من المعارف السماوية السرية التي كانت محظورة على البشر، وعلى وجه التحديد معلومات التعدين وصناعة وتشكيل المعادن، وعلى رأسها كيفية صناعة السيوف. وأخيرا، فإن الجن هم تلك الكائنات التي تجلب الأسرار من السماء للإنس، أسرار مستقبل البشر التي حجبت عنهم. وتقرن أسطورة عزازيل مراقبي السماء بعلوم التنجيم وتفسير العلامات والإشارات السماوية.

ويمكن لنا أن نرصد نقاط التماس بين أسطورة مراقبي السماء

وقصة إبليس، خاصة حين نرى تلك القصة في سياق أساطير الجن. فعلى الأقل بعض، وربما كثير، من القراء والمستمعين للقرآن سيكون لديهم تلك المادة ضمن ذخيرتهم المعرفية. وبينما يركز المفسرون والمؤولون التقليديون انتباههم على الصراع السماوي بين الجن والملائكة، فإن السياق الشائع بين أغلب المستمعين للقرآن سوف يتركز على السلطة الأرضية والمحلية للجن وقدرته على خلق المشاكل والمصاعب أمام البشر وما يقومون به من أعمال، مما يتطلب إظهار ولاء معين لأولئك الذين يشاركونهم «ممتلكاتهم» ولا يرونهم.

ولا يوجد إيحاء في سورة الكهف بأن إبليس تحدى سلطة الله تحديا مباشرا، على الرغم من أن بعض المفسرين يقولون بذلك مرتكنين إلى السرد في سور أخرى. شخصية إبليس الجنية معقدة ومركبة أخلاقيا ولا يمكن اختزالها وقصرها على شر الشيطان. بينما البديل الاستطرادي لقصة إبليس في سورة الكهف يقدم أقوى صور شر إبليس، كلا من الموروث الشائع عن الجن والموروث التفسيري للقرآن يميل إلى التخفيف من هذا التناقض الشديد. يمكن تفسير إبليس هنا كمنافس صغير ضئيل الشأن والقوة لا سلطة له إلا على نصيب محدود من الأرض ينافس الله عليها، مثل باقي الجن الموجود على الأرض.

القسم التالي من السورة، يتوزع ما بين قصة إبليس المختصرة والموجزة وما يليها من قصة موسى المطولة، ويقودنا للفكرة الرئيسية الثالثة للسورة: وهي فكرة الخلاف والنزاع. فعلى عكس وضد الهداية الواضحة من الله، ما زال الناس يجدون أسبابا للجدل والشقاق والنزاع. حتى أن الله يأخذ المسؤولية بنفسه عن وضع «أكنة» (غلاف حاجب) على قلوبهم (الآية ٥٧).

موسى والخضر

قصة موسى والخضر (الآيات ٦٠ ـ ٨٢) مفعمة بالألغاز والغموض[1]. وهي حكاية قصيرة يرتحل فيها موسى مع عبد من عباد الله إلى صخرة لجلب سمكة ولكنه نسي السمكة حين وصل ومن هنا تمضي القصة. ولا توجد معلومات كافية في القصة القرآنية ذاتها للتوصل إلى فحواها ومغزاها. ويفضي هذا إلى قصة أخرى، لا رابط واضح بينها وقصة السمكة، حيث يوافق عبد الله «العارف»، الذي تتوافق كل التقاليد على أنه الخضر، على أن يصحبه موسى في تجواله وارتحاله فقد يتعلم منه موسى الرشد والكمال. وحذر الخضر موسى بأنه قد لا يفهم كثيرا مما يراه، غير أن موسى كان واثقا بأنه سيكون صبورا لنيل المعرفة والحكمة والتعلم من الخضر. ومروا بثلاثة أحداث، كل منها أثار غضب موسى واعتراضه. لم يفهم موسى الحكمة الخافية وراء كل منها. وأخيرا أخبره الخضر بمصير وخفايا كل موقف من تلك المواقف التي بدت له نابية وظالمة، وأثبت له أن ما قد يبدو متعسفا وظالم ـ مثل إتلاف مركب، وقتل صبي، ورفض الطعام مقابل العمل وهم جائعون ـ من الممكن أن يكون له بعد آخر أكثر وأعظم فائدة.

هنا مرة أخرى، بالوسائل التي لا يمكن لموسى، رسول الله، فهمها، يحمي الله الأتقياء الصادقين ويعاقب الآثمين. ويقوم الخضر

---

(١) عن الخضر، ارجع إلى أوجستينوفيتش، «الخضر»، والطبري، «تاريخ»، هالمان، «ملتقى البحران»، عمر، «الخضر»، وينسنك، «الخضر»، وويلر، «موسى أم الاسكندر؟». وحيث إن الخضر يرتبط في الغالب بذي القرنين، وأحيانا كخادم له، فإن كثير من تلك المصادر، خاصة عند ويلر، تتضمن مناقشة وشرحا عن الأخير (ذو القرنين). نسبت قصة الخضر إلى ملحمة جلجامش، وإلى قصص الاسكندر، وإلى قصة إليشع والحبر يشوع بن ليفي.

هنا بدور «المعاون»، عبد لله، غير أنه يتم تعريفه في القرآن على وجه التخصيص بأنه «عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما». الأسلوب والبيان يؤكد ضميرٌ المتحدث وهو الله، خاتمة الكلمات بضمير المتحدث الجمع «نا» يتكرر خمس مرات في آية قصيرة مكونة من اثنتي عشرة كلمة. فالمعرفة تأتي من مصدر واحد، واحد فقط.

ذو القرنين

ودون توقف، وهو لغز آخر، تلي قصة ذي القرنين، قصة موسى والخضر. شخصيتا كلٍّ من الخضر وذي القرنين أثارت قدرا هائلا من التخمينات. كثير من المصادر اعتبرتهما شخصية واحدة وأنهما ذات الشخص. ويذهب بعض المفسرين إلى أن ذي القرنين هو الاسكندر الأكبر. واعتبر آخرون أنه ملك حمير (أي إن ذي القرنين اسم آخر له)، أو إنه ملك بني لخم[*] في الحيرة، المنذر الأكبر الثالث، ابن ماء السماء، أو قورش الأكبر[1] ملك فارس. ويحظى الخضر بشعبية كبيرة في الفكر الصوفي الإسلامي كدليل ومرشد وهاد في المسالك الربانية الغامضة[2]. ويبعث النص على إثارة تلك التخمينات. شخصيات مثل أولئك المرشدين الأقوياء تعد دعوة إجبارية للتعجب، مدفوعين فقط بسلطة وقوة تدخلهم. هم أقوى من الملائكة التي ينحصر دورها على نقل رسائل الله وأحيانا ما يقومون بمهام وتكليفات خاصة بأوامر إلهية، أما كلا من عبد الله (الخضر) الذي لم يذكر اسمه

(*) لخم، قبيلة عربية كانت تقطن بالأصل في موضع الأردن الحالية، ثم استوطنوا في الحيرة بالعراق ومنهم المناذرة ملوك الحيرة. (المترجم).

(١) ويلر، «موسى أم الأسكندر»، ١٩٩.

(٢) هالمان، «ملتقى البحران».

صراحة في الآيات من ٦٥ إلى ٨٢ وذي القرنين المذكور في الآيات من ٨٣ إلى ١٠١ من سورة الكهف فيمتلكان قوى إعجازية ويشتبكان في تدخل مستمر في شؤون البشر. كلاهما يظهر ثلاثة أعمال بطولية فذة، لوحة ثلاثية. وهما على أي حال، يحققان بشكل ما أدوارا مختلفة. شخصية الخضر في قصة موسى نادرا ما تتعامل أو تنخرط مع المجتمع الذي يؤثر الخضر فيه. الاستثناء الوحيد كان عندما طلب طعاما في الآية ٧٧. عدا ذلك الطلب، يمضي في مسالك الدنيا دون أن يلتفت إليه أحد. قوة شخصية الخضر مستمدة من مصدر خفي غير مذكور في الآيات. وهو كشخصية غير مرئية، أقرب شبها بالجن.

ومن جهة أخرى، فإن ذا القرنين مرئي بوضوح ويتصرف ويسلك سلوك الملوك المفترض أنه منهم أو ينتمي إليهم. وهو يجول مرتحلا في أنحاء الدنيا، مثل الخضر، ولكنه حين يصل لمكان، يتجمع من حوله الناس يطلبون عونه ومساعدته. وهو حام من قوى الشر. بينما سلطة وقوة شخصية الخضر تكمن في معارفه التي وهبها له الله (الآية ٦٥)، فإن سلطة ذي القرنين تكمن في قدراته على إنجاز أعمال بطولية فيزيقية مادية. كلاهما شخصيتان متجولتان، غير مرتبطين بأية ممالك معينة. وهما من هذا الجانب لا يشبهان الملوك، على الرغم من أن ملائمته للتعرف عليه على أنه الاسكندر الأكبر تبدو واضحة هنا.

المثال الأخير في سورة الكهف (الآيات من ١٠٢ إلى ١١٠) تكرر الأفكار الرئيسة للسورة. على الرغم من أن الخضر وذا القرنين صُوِّرا كحاميين للناس، يكرر الله لهما ليسا حماة للبشر من دون الله. فلا يمكن أن يوضع الله في تنافس مع عبيده ومخلوقاته. وفضلا عن ذلك، لا تكفي حتى الأعمال الخيرة طول العمر لامرئ لضمان مصيره في الآخرة إلا إذا اعترف وآمن بشواهد وحدانية الله (أي شواهد قدرته وهيمنته المطلقة) والتأكيد اللانهائي على تلك القدرة: أي الإقرار

باليوم الآخر. القيام بصالح الأعمال لا يكفي وحده. فعلى المرء فوق ذلك أن يؤمن.

تنتهي السورة بآيتين تبدآن بالأمر «قل»: الأولى منهما تقدم صورة غنية لبحر من المداد، هذا البحر من المداد لا يكفي لكتابة كلام الله، والثانية تقدم التعليمات النهائية لموسى، وهي تدمج كل الأفكار الرئيسة للسورة في فكرة رئيسة واحدة:

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾. (سورة الكهف، الآيات ١٠٩ ـ ١١٠).

الخلاصة

الآيات الخاصة بإبليس في هذه السورة وظيفتها تقديم مثل واحد من بين عديد من الأمثلة من ادعاء أي كائن غير الله أنه حام ونصير للمخلوقات. أسس هذا الادعاء يصعب تفهمها وتبينها في سياق قصة إبليس كما هي مذكورة في السورة ذاتها. وحين تقرأ القصة في سياق الذخيرة المعرفية للتراث العربي، على أي حال، يبدو الاختلاف واضحا وجليا. قصة إبليس مفهومة كليا في سياق العادات العربية من اعتبارهم أن الجن بمثابة: أ: مالكو مختلف الأماكن البرية والخربة الخالية من البشر، ب: خصوم للبشر، والبشر بحاجة إلى استرضائهم والوقاية من شرورهم بوسائل وأدوات سحرية، و/أو ج: شركاء متعاهدون مع البشر أو متحالفون يمكن أن تحول الجن المعاد إلى حام، بل وربما إلى شريك عن طريق التزاوج معهم.

التعرف على إبليس على أنه من الجن، يتم التأكيد عليه بتفرد في هذه الرواية من قصة إبليس في سورة الكهف، وهو أساس اقترانه

وقرنه بالجن في الموروث الأسطوري. وقصص نسل إبليس تجعل من هذا الاقتران أوضح وأقرب كثيرا للفهم.

أولئك الذين يسعى الناس لنيل حمايتهم واللوذ بهم من دون الله أو بجانب الله يشملهم أيضا أولئك الذين يلوذون بالصالحين والقديسين (كما يتضح من قصة أصحاب الكهف)، أو من يلوذون بسلطان أنفسهم وثرواتهم (كما يتضح من قصة صاحب البستان الثري)، أو من يلوذون بالجن (إبليس وذريته)، أو بمرشد روحي (الخضر)، أو بقادة أقوياء (ذو القرنين)، بل وبمحمد ذاته. ولكن لا يوجد حام للبشر من دون الله، وسوف يكون يوم الدينونة مفاجأة غير مرغوبة لأولئك الذين لم يوقنوا بذلك.

وبالمثل، تعكس قصة إبليس وتداوم على عكس الأفكار الرئيسة الكبرى للسورة: أي موضوع المعرفة الكلية والعلم بكل شيء. ففي الآية التالية مباشرة لقصة إبليس يعلن الله أن الجن لم يشهدوا خلق الكون عندما خلقه الله، ولا خلق السماوات والأرض، بل لم يشهدوا خلقه لهم. وهم يجهلون تلك الأمور. ولا تحد قدرتهم المحدودة وسلطانهم المقنن وحدهما من هيمنتهم، بل أيضا تحد منها معرفتهم الناقصة بطبيعة الخلق.

في الرواية الحالية لقصة الجن، لا يوجد نقاش بين الله وإبليس. في سرد القصة في الفصول التالية، يستجوب الله إبليس عن أسباب رفضه السجود لآدم. وهذا حقيقي ويرد في سورة الحجر، وسورة ص، وسورة الإسراء، وسورة الأعراف (دون سورة البقرة). ويدلي إبليس بأسباب امتناعه عن السجود لآدم، وفي الحوار الذي تلا ذلك، يلعن الله إبليس، أو يعد إبليس الله بأنه سوف يتعقب البشر ويلاحقهم وسوف يغويهم عن الصراط المستقيم، أو كليهما.

في هذه الرواية للقصة، الواردة في سورة الكهف، لم يرد شيء

من ذلك. لم يلعن الله إبليس، كما لم يتحدث إبليس على الإطلاق. بل الأحرى أن الله عرف إبليس بأنه عدو للبشر. وقد يكون في هذا اختلاف طفيف. وقد يعتبر البعض أن تعريف الله لإبليس بأنه عدو للبشر يعد لعنة ضمنية، ولكن على ضوء روايات أخرى للقصة الموازية في مصادر مختلفة، أغلبها تال لنزول تلك القصة في سورة الكهف، فإن رفض إبليس السجود لآدم لا يعني حدثا دافعا يعجل بالشر وممارساته لغواية البشر.

وعلى ذلك، لماذا لم يسجد إبليس لآدم؟ لا يوجد تفسير في هذه السورة. بل وليس لدينا إعلان بأن إبليس قد رفض السجود. فهم طبيعة الجن التي توصلنا إليها تدل على أن شخصيات الجن متفاوتة ومختلفة. ويمكن لها أن تكون شيطانية على وجه اليقين. ويمكن لها أن تكون مستمعة بإخلاص وإيمان للقرآن. يمكن للجن أن يكونوا سادة على أماكن معينة. كما يمكن للبشر أن يتفاوضوا معهم لنيل حمايتهم ومسايرتهم، بالضبط كما يفعل أي مرتحل مع زعيم قبيلة يمر بمنطقة نفوذها. باختصار، ما يخبرنا به مصطلح «جن» عن إبليس هو ألا أحد بإمكانه أن يضع أية افتراضات عن حالته الأخلاقية والروحية. لا يمكن لامرئ أن يفترض أن بسبب كونه من الجن فسوف يكون من المحتم، أومن المحتمل على الأقل، أنه سيعصى الله.

وهذا صحيح على وجه الخصوص على ضوء وصف الطبري لإبليس كخازن سابق من خزنة مملكة السماء في رواية من روايات الملاك الهابط المتمرد من قصة إبليس. تلك الأسطورة ليست هي ما لدينا هنا، ولكن النقطة التي نعنيها هي أن التوتر الضمني في أسطورة الملاك الهابط ـ تكمن في أن ملاكاً، أو فرع من فروع الملائكة، يمكن أن يكون خيِّرا ثم يتحوَّلِ ليصبح شريرا ـ وهو ما ينطبق أيضا على الجن.

ولأن إبليس من الجن، فإن شخصيته عرضة للتبدل والتحول، أي يمكننا القول، إنه لا يمكن الاعتماد عليه وغير جدير بالثقة. ولذلك فهو غير ملائم كحام للبشر. ولا نعرف إن كان ذو القرنين أو الخضر جديرين بالثقة أيضا. فهما كعباد لله لا يفترض أن يقوما بأدوار لم يكلفا بها على وجه التحديد. دورهما كحماة بإذن من الله. ربما يكونان موثوقاً بهما في إدراكهما لوضعهما الصحيح في البناء الهرمي لعباد الله وخدمه.

في هذا القص، لا يحقق إبليس أي غرض إلهي. فهو ليس مغويا محترفا أو مدعيا سماويا على البشر لاختبار اخلاصهم وصلاحهم وولائهم لله. لا أقارب له ولا أخوة ولا أخوات، حقيقيون أو ضمنيون، ذرية فقط. وعلى الرغم من أن الطبري يورد كثيرا من القصص عن المهام السابقة التي كانت موكلة لإبليس في السماوات العلى، فإن قصة سورة الكهف لا يوجد بها أي ذكر ولو ضئيل يدل على عظمة سابقة لإبليس. وهو ليس عدو لله. لا يوجد هناك، في هذه الرواية أية مواجهة بين إبليس والله.

في هذه الرواية للقصة في سورة الكهف، بإمكاننا أن نرى أن إبليس شخصية معادية للبشر بمحض اختياره وإرادته ـ وهو اختيار يمكن إرجاعه إلى جذوره الانتمائية لقبائل الجن المتقلبين. ويصف الطبري كل السبل والطرق التي توصل بها إلى هذا التأصيل. وبالضبط مثلما في قصة مراقبي السماء، حدث شيء في العصور الأزلية الأولية أدى لخلق مخلوق، بل قبيلة من المخلوقات، بحيث تكون طبيعتها مختلفة ومستقلة عن الوجود البشري، وهي في الغالب معادية للوجود البشري، وأحيانا يمكن التشارك والتوافق معها، ولكنها ليست ثابتة أبدا ولا مستقرة على حال واحد. ولم يخلقهم الله قصدا للقيام بمهام محددة. وفي الواقع، لم يخلقهم الله مباشرة على الإطلاق. بل

الأحرى أنهم وجدوا من خلال حوادث مواجهات بين البشر وبعض المخلوقات الإلهية الأقل شأنا، مثل الملائكة المراقبين. جانب من تكامل السرد الموروث في أسطورة مراقبي السماء والتي تتلاءم تماما مع هذا السرد بالذات عن قصة إبليس يكمن في المادة الغنية لزيجات الأرواح ـ البشر. علاقات عالم الكائنات الروحية الصغرى والأقل شأنا وعالم الإنس علاقات معقدة ومركبة. العداوة بين الجن والإنس علاقة متغيرة ومتحولة وغير ثابتة. وخلف الآليات الدفاعية العادية مثل المفاتن والصلوات، هناك طرق غريبة ورائعة من حلول للصراع، والأغرب على الإطلاق من بين تلك الوسائل معاهدات الزواج بين الإنس والجن.

كل هذا يعطي صورة عن أصل الشر على عكس ذلك المصوَّر والمتضمن في قصص إبليس القرآنية الأخرى. إبليس عدو للبشر لأنه، كجن، اختار ذلك لأسباب ما. أصل الشر ليس الأمر المعني هنا. بل عدم مصداقية إبليس كحام هو الموضوع المعني هنا في سورة الكهف. فهو لا يتمتع بالثقة والحكمة التي يتمتع بها ذو القرنين أو الخضر.

طالما تقرأ قصص إبليس مضمومة معا كقصة مجمعة، فإن الفروق الضئيلة التي تميز كل سرد منفرد تفتقد وتضيع. بقراءتها منفصلة، فإن تلك القصص تظهر شيئا فريدا تخبرنا به عن إبليس. ولأن إبليس من الجن، فلن يكون حام يمكن الاتكال عليه وليس جديرا بالثقة. وبالقدر ذاته، لأن إبليس من الجن، قد يتوقع المرء أيضا بعض القصص، وبعض المواقف، في الأحيان التي لا يسلك فيها إبليس ولا ذريته سلوكا معاديا للبشر. مثل تلك القصص نجدها عند الدميري. كما نجد قصصا مماثلة لدى الرومي في «المثنوي»، مثل قصة إبليس ومعاوية.

هذا الجانب من طبيعة إبليس لا يمكن خصمه من حكايات إبليس الأخرى في القرآن. فقط هنا، في سورة الكهف، الطريق الوحيد الذي

ترك مفتوحا لنرى احتمال أن يكون لدى إبليس، الجن، اختيارات وأبعاد شخصية أبدية لا تتبدل ولا تتحول، ومعادية للبشر على طول الخط.

في هذه السورة يبرز أمران. الأول، وصف الجن وهم يحاولون التنصت على أسرار السماء مما يستدعي للذهن المعارف السماوية التي نقلت للبشر عن طريق عزازيل ورفاقه في رواية أسطورة مراقبي السماء للأرض.

الثاني، هذا السرد عن إبليس في سورة الكهف يصور آدم وإبليس كمشاركين ومساهمين في التنافس هما وذريتهما. الأولى من بين سلسلتي الأساطير تطرح سؤال الشر بمصطلحات من المعلومات والمعارف ـ تلك المعلومات على وجه التخصيص التي يتطلبها ويسعى إلى الحصول عليها المخلوقات الأرضية ولكنها تبقى مخصصة فقط للكائنات السماوية. كثير من تلك المعلومات متعلق بموضوع المصير والقدر، وهي فكرة رئيسة خلال كل السورة.

الفكرة الرئيسة الثانية، عن تنافس النسل والذرية، تضيء وتبرز بقوة جانبا هاما عن التقديم المبكر لإبليس: فهو مبدئيا، لم يقدم كأيقونة للشر. ولقد رأينا من خلال سورة الكهف أن بعض المفسرين والمؤولين يأملون أن يتخذوا من إبليس حاميا من بين الجن. أصبح إبليس عدوا للإنس، لا حتما بل نتيجة لاختياره، وهو حق وسلطة لدى كل الجن. وهنا، يقدم إبليس جدلا منطقيا وعقلانيا حول علو شأنه ومنزلته على آدم كأساس لرفضه السجود له. لم يتأثر الله بحججه ولم يغير من أمره لإبليس بالسجود لآدم. وكما في قصص الكتاب المقدس عن قابيل وهابيل، وإسحق وإسماعيل، ويعقوب وعيسو، وقصة الابن المسرف المبذر، قصص العلاقة والمصير بين شقيقين، لا علاقة له بالصفات الموروثة بل بإرادة السلطة الإلهية. اختيار الله

يعكس معرفته التي يتفرد وينفرد بها، حتى بالمعارف والمعلومات السرية، والتي تربط الفكرة الرئيسة الثانية عن تنافس الأشقاء والأقارب بالفكرة الرئيسة الأولى عن المعلومات والمعرفة القاصرة على السماء.

كلا من الفكرتين الرئيسيتين، خاصة الثانية، قصص موروثة. قصة العلاقة بين الأشقاء في الكتاب المقدس، خاصة قصتا قابيل وهابيل، ويعقوب وعيسو، لم تقصا أبدا بنغمة أخلاقية حادة. فالشخصيات مركبة ومعقدة، تماما كرسالة القصة.

الفصل السادس

سورة الحجر (١٥)

السورة في تحليلها لسورة الحجر، تلاحظ «أنجيليكا نيوورث» ترتيبا طقسيا للسورة. الآية الأولى تقدم المصدر وسلطة الطقس الديني:

﴿الٓر... ۝ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾.

في تفسير نيوورث للآية، يشير الكتاب إلى النص السماوي الثابت والذي يقدم مختلف آيات الوحي المنزل. تلك الآيات بدورها تقرأ مرتلة في الصلوات والطقوس كقرآن. وهكذا نجد أن أول آية في السورة تعلن الشكل والوظيفة لما يليها من آيات. ويمضي باقي السورة على نهج ونسق عام تعرف عليه مجتمع مكة المبكر قبل الإسلام في المجتمعات التوحيدية الأخرى. وترسم «نيوورث» متوازيات بين الطقوس الأرثوذكسية الشرقية وشعائر الإسلام المبكرة. وقد قسمت «نيوورث» السورة إلى أربعة أقسام كما يلي:

١ . الآيات من ٢ إلى ٢٥. ابتهالات وصوات واستجابة الله لتلك الابتهالات، ووعد بالسلوى.

الجزء أ: الكافرون الرافضون للقرآن سوف يعانون من أسوأ مصير.

ومطالبتهم بدليل وبرهان على صحة الرسالة يتجاهل البراهين التي وهبها الله لهم بالفعل.

الجزء ب: تلاوة لآيات الله الإعجازية، وهي حرفيا قراءة من كتاب الآيات الإعجازية.

٢ . الآيات من ٢٦ إلى ٤٨. المصادر الأسطورية للرسالة ومصدر التشوش حول الرسالة. وهي قصة إبليس بقسم أخير (٤١ ـ ٤٨) التي تصور مصيرين، واحد للمتقين والآخر لأولئك الذين تركوا أنفسهم للضلال واتبعوا إبليس. وهذه قراءة من كتاب تاريخ الخلاص، القسم السماوي.

٣ . الآيات من ٤٩ إلى ٨٤. يمضي في السرد عن كتاب تاريخ الخلاص، تاريخ نقل رسالات السماء، غير أن هذا يمثل الجزء الأرضي. وهذا يشمل قصص إبراهيم، ولوط، وأشعب الحجر الغامض، و«أصحاب المدينة الصخرية»، والأخيرة إشارة ملغزة وغامضة، ولكن يتعرف عليها بوجه عام على أنها قبيلة ثمود[1].

٤ . الآيات من ٨٥ إلى ٩٩. تحذير ووعظ ختامي. مع تعليمات عن كيفية التعامل مع الخصوم[2].

تضع «نيوويرث» سورة الحجر في زمن مبكر من التنزيل على أسس من عديد من الملاحظات. فهي السورة الوحيدة التي تظهر وعيا بذاتها كوحدة، وهو ما تسميه نيوويرث «السور ذات المرجعية الذاتية». وكما وصفنا فيما سبق، تظهر السورة دليلا على النص المسبق، الشعائري، مما يضع تنزيلها في وقت مبكر في سياق عملية تكون

---

(١) الطبري، «الجامع» ٤٩,١٤ ـ ٥٠ (المجلد الثامن).

(٢) نيوورث، «النص والإحالة»، تورد نيوورث تقسيما مختلفا بشكل ما للسور في البداية، اعتمادا على الاختلافات والتميزات الحرفية، ولكني وجدت أن هذا الترتيب الشعائري أكثر عونا.

المجتمع الإسلامي. وهي السورة الأولى التي تضع مرجعية واعية كجزء من نص أطول: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ (آية ٨٧). وهي السورة الأولى التي تحتوي على سرد طويل[1]. وهي تظهر أيضا وعيا جديدا ناشئا بالمجتمع الإسلامي الجديد: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الآية ٤٩، بالتوازي مع الآيات ٤٠ و٤٢، وكـ «ضيفي» في الآية ٦٨). من وجهة نظر «نيوورث»، فإن قصة إبليس جزء من تركيز كوني أوسع تعكسه السورة في جميع جوانبها، مستمدة بدورها من سورة التسابيح الأبكر منها وهي سورة الرحمن، وعلى وجه التخصيص الآيات ١٤ ـ ١٥ من سورة الرحمن[2]. بتلك المواصفات في الذهن، تضع «نيوويرث» سورة الحجر لا فقط كأول قصة من قصص إبليس ترد في القرآن، بل تعتبرها أيضا قلب القرآن.

الكتاب والقرآن

مثل كثير من السور التي أنزلت في منتصف المرحلة المكية، فإن الفكرة الرئيسة في سورة الحجر تدور حول رفض اهل مكة لرسالة محمد. ويظهر هذا في أول استخلاص نصي بعد المقدمة (الآيات ٢ ـ ٣): ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٢ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾.

هناك إضافة مميزة لافتة للنظر للفكرة الرئيسة وهي موضوع

---

(١) يسبق هذا، في ترتيبها الزمني لتنزيل السور، فإن القصة الأطول هي قصة ضيوف إبراهيم السماويين (سورة الذاريات، الآيات من ٢٤ إلى ٣٧)، أما عدا ذلك، يبقى السرد بوجه عام محصوراً في نطاق آيتين أو ثلاث.

(٢) نيوويرث، «تفاوض العدالة»، (الجزء الأول)، ٣١.

المصير، وهي فكرة تظهر على طول السورة. وتظهر أيضا في الآيتين ٤ و٥ كما يلي: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٞ مَّعۡلُومٞ ﴿٤﴾ مَّا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ ﴿٥﴾﴾.

مصطلح كتاب يعكس ما ورد بالآية الأولي: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾. ويمكن لأي امرئ أن يقرأ هذه الآية بطرق عديدة. فهناك ثلاث إشارات لشريعة النص المقدس تظهر هنا: الآيات، الكتاب، القرآن. وكما تشير «نيوويرث»، كان التشريع في بداية تكوينه المبكر في الوقت الذي سمعت فيه هذه الآية لأول مرة. لم يكن هناك بعد «قرآن» في شكل نص كامل مدون. ولكن كانت هناك بداية لتكون الوعي لدى من أسلموا بأنهم مجتمع متدين يعبد إلهاً واحداً.

ولكن بإمكاننا أيضا أن نرى مستوى بديل من الإشارة إلى ذلك الذي يشهد به القرآن: وهي الإشارات إلى آيات (الإعجاز) في السماء، وإلى كتاب الله، وإلى ذلك الفعل والتأثير لكل وحي (قرآني) يتنزل على محمد. فالكتاب هو كل من النص القرآني في إطار عملية ظهوره وتجليه، والقدر المدون في السماء الذي يحكم حياة البشر وكل المخلوقات ومصائرها. أو ما صاغه «دانييل ماديجان» قائلا:

يستعمل [القرآن] كلمات مشتقة من الجذر ك ـ ت ـ ب في الأغلب للإشارة لا للقرآن ذاته بل إلى الظاهرة التي نألفها من النصوص الدينية الأخرى: وهي تسجيل كل ما هو مقدر له أن يحدث في كتاب مكنون (مثلا كما في سورة آل عمران آية ١٤٥، سورة المجادلة آية ٢١)

القدر السماوي

المدون ملزم وحتمي على البشر (مثلا كما في سورة النساء آية ٢٤) أو على الله ذاته (مثلا سورة الأنعام آية ١٢: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ

ٱلرَّحۡمَةَۚ﴾، وآية: ٥٤: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ﴾)، ومجمل كل ذلك موجود (مثلا كما في سورة يونس آية ٦١، وسورة هود آية ٦)، وسجلات أعمال كل فرد من خير أو شر، سجلت إما من قبل الله ذاته (مثلا كما في سورة آل عمران آية ١٨١) أو من قبل رسل سماويين مكلفين بذلك من قبل الله (مثلا كما في سورة يونس آية ١٢١)[١].

بهذا المعنى فإن الآية الأولى، في سياق الآية السادسة، تضيف بعدا قدريا إلى مسألة الإيمان.

١ . ويتعلل «ماديجان» بأنه على طول القرآن فإن المرجعية الأولى للكتاب تعني المعرفة الإلهية بالغيب والإرادة الربانية ذات السلطة الوحيدة. ثم يوضح بأن الآية الأولى من سورة الحجر تستخدم كلمة كتاب وكلمة قرآن تبادليا[٢]. وعلى ما أعتقد فإن ذلك ليس المقصود طبقا لمرجعية ماديجان التسبيبية. فكلمة كتاب هنا تعني المحتوى الذي تشير إليه الآيات، السلطة العليا التي تقرر شروط الحياة، والأجل المذكور في الآية الخامسة ﴿مَّا تَسۡبِقُ مِنۡ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ﴾. القرآن تعبير عن العلم والمعرفة الإلهية، أو بدقة أكبر، فإن القرآن هو ذلك القدر من المعرفة السماوية التي أوحت بها السماء وتتلى على البشر لتوضيح آيات الخلق الإعجازية.

ولقد أبرز «ويليام جراهام» أن المعنى الأساسي لكلمة قرآن هو «الإعلان بصوت عال، والترتيل والسرد الشفاهي»[٣]. وهي تشير إلى

---

(١) ماديجان، «صورة ذاتية»، ٤.

(٢) المصدر السابق، ١٥.

(٣) جراهام، «المعاني المبكرة للقرآن»، ٣٦٥، ماديجان، «صورة ذاتية»، ١٢٩ ـ ١٣٠.

ذلك الوحي على وجه التخصيص والمميز عن أي وحي آخر يحمل اسم «حديث قدسي»، موحى به من الله ولكنه لا يتلى في الصلوات. ومن ثم فإن مصطلح قرآن لا ينطبق على أي وحي منزل أو كلام من لدن الله، بل ينطبق حصريا على النصوص الموحى بها ويمكن تلاوتها في الصلوات، والتي جمعت، بعد موت محمد فيما أصبح نصوصا قرآنية مقدسة. وينطبق هذا أيضا على وجه التخصيص لو كانت الكلمة المسيحية السريانية «قريانا» ذات صلة وارتباط اشتقاقي بالمصطلح[١]. ومن ثم فإن القرآن هو ذلك القدر من الكتاب الذي: «أ» يكشف عنه للبشر، و«ب» ـ له استعمال تعبدي في الصلوات. أي إن كل القرآن من الكتاب، ولكن ليس كل الكتاب قرآن.

ويظهر هذا بمهارة، تميزا وتفريقا بين المعرفة الإلهية، التي ولابد أنها تتسم بالكمال، والمعرفة الإلهية المنقولة (التي بحوزة) للبشر، وهي معارف منقوصة ومحدودة، ولكنها على الرغم من ذلك تكفي لتأسيس إيمان بالله. ليس كل ما تقرر وفرض في السماء (أي الكتاب) معروف في الأرض ولم يتح للبشر معرفته (أي القرآن). سمو وعلو المعرفة الإلهية ورغبة وإرادة البشر في الإيمان محدود بقدر الإعجاز المدرك من القرآن ولكنه كاف على أسس من الآيات الإعجازية (الآيات) والتواصل بين السماء والأرض (القرآن)، وهي فكرة سائدة ومتكررة في السورة.

في الآية الأولى من السورة، من الصعب تحديد إن كان القرآن، أي التواصل اللفظي، هو تلاوة محمد، أو تلاوة المؤمنين، أو تلاوة الله. فبمعنى ما تعد كل الاحتمالات الثلاثة احتمالا واحدا. ما يتلوه

---

(١) جراهام، «المعاني المبكرة للقرآن»، ٣٦٥، ماديجان، «صورة ذاتية»، ١٢٩ ـ ١٣٠.

الله ـ أو ما يتلوه الله على محمد من خلال جبريل ـ يتلى بعد ذلك على لسان محمد. وما يتلوه محمد يتلى بعد ذلك على لسان المجتمع المسلم. السياق يوحي أن الحديث هنا حديث على لسان الله، والمعنى كونه، على الأقل على أحد المستويات، أنه تلك العلامات على ما أعلن في السماء ونطق به بوضوح وجلاء من قبل الله (عبر جبريل) حتى يفهم كل من يمكنه الفهم والإيمان.

بنية السورة

القسم الأول من السورة، كما قسمتها نيوويرث، يعيد باختصار الفكرة الرئيسة لعديد من سور المرحلة المكية المتوسطة ـ وهي عن الكفار الذين يسخرون من محمد ومن رسالته. وكما في مواضع أخرى، يشير النص إلى العدد الكبير المتوالي من الرسل الذين سخر منهم أقوامهم أيضا. يقدم القسم الأول قصص الأولين والسابقين، تاريخ الخلاص والنجاة، كما يقدم الأسلاف وقصصهم لمجتمع مكة المعاصر للتنزيل. فموقف الكفار ليس بجديد، وليس مفاجئا، ولا يخلو من سابقات مماثلة. نفس تلك الأفكار الرئيسة تظهر في السورة التالية: سورة ص.

في الآيات ١٢ ـ ١٣، يملي الله للكافرين تصلبهم وعنادهم: ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٢﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾﴾. وهي مثال على درجة مقاومتهم وعنادهم وعدم رغبتهم في الإيمان بالآيات الإعجازية التي توضع أمامهم وبين أيديهم وهي الآيات التالية مباشرة: «ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون. لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون». ويثير هذا مرة أخرى تساؤلا عن القدر. هل قدر الله سلفا عدم إيمان أولئك المجرمون؟ طبيعة وغرض هذا الحض من الله للمجرمين للإمعان في

ضلالهم وكفرهم غير مشروح في السورة. ولكنها تثير موضوع تقرير الرب لمصائر البشر وأفعالهم سلفا.

وهكذا نجد أن التوتر الذي ظهر مقدما يقع بين إدراكين وفهمين. فمن جهة، يصر الكفار بإراداتهم على كفرهم على الرغم من أنساق الأدلة والبراهين التي وضعها الله أمام أعينهم: علامات بروج السماء، رسل الله، جبال الأرض الرواسي، الأمطار، ونتاج الأرض وثمارها التي يحيا عليها الناس. إلى هذا الكفر تضاف معرفة الله أنهم سيستمرون على كفرهم وعنادهم، ومثل تلك التدخلات الكبيرة منهم ستكون عقيمة. ولكن من جهة أخرى، يوجد مقابل تلك المعرفة الدور البارع والحاذق الذي يقوم به الله في الخلق الدقيق لذلك التصلب والعناد الذي يبرر ويخول درجة الاختيار الإنساني في هذا الشأن. التوتر هنا بلا حل، على الرغم من أنه سوف يؤدي إلى قدر هائل من التركيز المستمر من جانب العقيدة الدينية للمسلمين[1] التي ترتبت على ذلك الطرح.

١ . فكرة الإرادة الإنسانية تتعلق بفكرة المعرفة ولكنها تختلف عنها، المعرفة التي لدى الله، ومعرفة التي لا يمتلكها الكافرون ولكنهم سيدركونها في المستقبل، وحينها سيكون ندمهم الأكبر الآيـــــــة ٣: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. تلك الفكرة القرآنية الرئيسة العامة تطورت بوضوح في سورة الكهف. هنا، المعرفة ستكون، جزئيا، الوعي بآجالهم، المدون ضمن مجموعة من المراسيم الإلهية (الكتاب). لقد حدد الله الآجال لا للأفراد فقط بل أيضا آجال الأمم،

وكان ذلك نذيرا لهم في قصة لوط في نهاية السورة. مثل تلك

(١) أنظر وات، «الإرادة الحرة».

المعرفة لم تتوفر لهم أبدا، ولكن التحذير من عقوبة عدم الإيمان كان متاحا لهم كرسالة، وكتذكير (الذكر) في الآيات ٦ و٩. لم تكن رسالة السماء متاحة لهم فقط عن طريق النبي محمد ولكنها كانت معروضة أيضا على الدوام من خلال العالم الطبيعي الذي يمجد على طول سور القرآن: علامات الخلق (آيات الإعجاز) والتعرف على قدرة الله ونعمه وفضله[1].

هذه الرسالة تجعل من رفض الرافضين سذاجة ثلاثية الأبعاد. ليس فقط أن محمدا (الآية ٦: ﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾)، ومن سبقوه من أنبياء ورسل (الآية ١٠: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾) يقدمون رسالة الله للرافضين، ولكنها أيضا مظاهر وأمارات خلق الله، التي تحيط بهم في كل شيء ويقدم لهم على الدوام أسباب الرزق والمعيشة (الآية ٢٠: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ»).. تماما كاستمرار وصول وتواصل رسالة الله عبر الرسل المتتابعين (الآية ٩: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾)، وهي أيضا رسالة محفوظة من تأثير الكائنات والأرواح الشريرة (الآية ١٧: ﴿وَحَفِظْنَـٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَـٰنٍ رَّجِيمٍ﴾).

الجزء الثاني من هذا القسم يعكس مضمون القسم الأول ولكن على المستوى الكوني. المقارنة بين البشر الفانين الذين لا يؤمنون حتى لو أتاح الله لهم النفاذ إلى السماء (الآيات من ١٤ إلى ١٥)، والكائنات والأرواح الشريرة التي تحاول أن تتاح لها فرصة ولوج أقطار السماء ولكنها ممنوعة من ارتيادها، تقدم المفصل والوصلة بين الجانبين. الاستخلاص النهائي (الآيات من ٢٣ إلى ٢٥) يقدم تسابيح ختامية للقدرة الإلهية للقسم الأول من السورة: فالله مصدر كل شيء،

---

(١) جراهام، «الرياح»، ٢٥ ـ ٣٤.

وكل شيء سوف ينتهي إلى الله (كوريث لكل شيء في الوجود)، الله يعلم كل شيء، وسوف يجمع المتشوق والمتردد ويحاسبهم جميعا.

وسوف نتناول الآيات من ١٦ إلى ١٨، التي تذكر الأرواح الشريرة (الشياطين) وقصة إبليس التي تشغل القسم الثاني من السورة طبقا لهذا التقسيم بالتفصيل كما نورده فيما يلي. القسم الثاني يشمل الآيات من ٢٦ إلى ٤٨ يضم قصة إبليس ويستمر في لفت الانتباه إلى الكون غير أنه ينتقل بالزمن من زمن معاصر (أو ربما الأبدي) إلى زمن البدء والنشأة الأولى. ويحتوي القسم الثاني على فكرة القدرة الربانية على الخلق التي لاحظناها أيضا في القسم الأول.

وتنتهي قصة إبليس بوصف موجز للجحيم الذي ينتظر من ضلوا: أي الغاوون المذكورون في الآية ٤٢. وتعد الإشارة إلى أبواب الجحيم السبعة إشارة فريدة، على الرغم من كثرة الإشارات إلى السماوات السبع التي تظهر في سور مختلفة من القرآن[١]. تقسيم أو تصنيف الخطاة ليس محددا ولا موصوفا هنا، غير أن فكرة المجموعات المختلفة تعكس الإشارة السابقة إلى الشيع المذكورة في الآية ١٠.

وصف الجحيم بأبوابه العديدة يقارن بوعد الجنان العديدة وعيون المياه الجارية فيها. تقول الآية ٤٧: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾. غياب الندم هنا يقارن بتصاعد الندم في صدور أولئك الذين لم يقبلوا برسالة محمد كما وصفت في الآيات من ٢ إلى ٣، وهكذا تتوحد الآيات الخمسون الأولى من السورة في وحدة واحدة.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٩، سورة الإسراء، آية ٤٤، سورة المؤمنون، آية ٨٦، سورة فصلت، آية ١٢، سورة الطلاق، آية ١٢، سورة الملك، آية ٣، سورة نوح، آية ١٥.

تقوم الآيات ٤٩ ـ ٥٠ بنقلة إلى قسم من القصص التاريخية. فعل الأمر «نبِّئ» يربط الآية ٤٩ «نبِّئ عبادي» والذي يعد قمة القسم التحذيري، بالآية ٥١ «ونبئهم عن ضيف إبراهيم».

هناك رابط آخر بين قصة إبراهيم والقسم السابق لها وهو تحية السلام. المؤمن سوف يدخل الجنة بأمن وسلام (الآية ٤٦ : ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾)، ويحي الضيوف القادمين من السماء إبراهيم بتحية «السلام» طمأنة لمخاوفه، فأزالت تحية السلام خوفه. الوعد بالسلام صريح وواضح، والوعد بالأمان ضمني وكامن. ويرتبط بيت إبراهيم الأرضي بجنات السماوات.

تواز آخر وهو فكرة الرسالة. فأول مهمة للرسل أن ينقلوا أنباء طيبة، والتي تساءل إبراهيم عن فحواها ثم قبل بها. ويقارن هذا بالكافرين الذين رفضوا قبول محتوى الرسالة في بداية السورة وأولئك الكافرون في قصة لوط، الذين تلقوا أيضا أمارات الأخبار الطيبة ولكنهم لم يقبلوا بها حتى بعد أن تلقوا مزيدا من البراهين على صدق الرسالة.

القسم الأخير (الآيات من ٨٥ إلى ٩٩) يعيد فكرة الغرض الإلهي من خلق السماوات والأرض. وهو يذكر «السبع المكررات»، والتي تفهم عادة على أنها إشارة إلى الآيات السبع في سورة الفاتحة والقرآن المبين والتي تشير إلى نص القرآن، أو على الأقل إلى متن الرسالة التي أوحى بها لمحمد. إضافة كلمة المبين تضفي معنى مغايراً تماما عن كلمة قرآن فقط المذكورة في الآية الأولى للسورة.

الآيات من ٨٧ إلى ٩١ من القسم الأخير من السورة يشير إلى معالجات خاصة بالنص، غير أن المفسرين أظهروا وجهات نظر عديدة واختلافات واسعة حول المعنى الحقيقي لها، وكلها تعد

تخمينات. وعلى أي حال قد نقوم بتقديم تفسير لهذا القسم الأخير، الرسالة الأكبر تماثل تلك الواردة أيضا في خاتمة سورة ص.

تبدأ الآية ٨٩ بالأمر «قل»، وهي تأمر محمد بالاستمرار في تبليغ رسالة القرآن (الآية ٩٤)، بالرغم من المعارضة والمقاومة (الآية ٩٧)). الإشارة الأخيرة في الانضمام لأولئك الساجدين العابدين إشارة واضحة إلى الملائكة، الذين سجدوا لآدم وإشارة إلى إبليس الذي رفض السجود.

الأرواح الشريرة

تشير الآيات من ١٦ إلى ١٨ إشارة موجزة إلى الأرواح الشريرة (الشياطين ومفردها شيطان) ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّـٰهَا لِلنَّـٰظِرِينَ ﴿١٦﴾ وَحَفِظْنَـٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَـٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ (سورة الحجر، ١٦ ـ ١٨).

الآية الثانية من الآيتين تضيف أن أولئك الشياطين يودون أن يتجسسوا على السماوات ويسترقون السمع إلى ما يحدث فيها، فينطلق شهاب من النيازك والشهب السماوية ليطاردها ويفنيها.

عبارة «شيطان رجيم» أصبحت عبارة تمهيدية بصفة ملازمة للشيطان تتبع تعاليم القرآن كما وردت في سورة النحل، ١٦ : ٩٨ : «فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم». ويعني هذا «الشيطان الملعون»، غير أن التفسير الأكثر حرفية لـ «الرجيم» يعني المرجوم بالأحجار، كما يشير بادويك[1]. سورة النحل تفهم بوجه عام على أنها نزلت بعد السور الأربع التي تضم أسطورة الرجم[2]،

---

(١) بادويك،»، «إخلاص المسلمون»، ٨٣ ـ ٩٣.

ولذلك فالاستعاذة بالله التي تطلب تحديدا عند الاستعاذة من الشيطان الرجيم يحتمل جدا أنها مشتقة من الأسطورة، غير أن النمط العام للاستعاذة يعد مبكرا كما هو مثبت من آخر سورتين في القرآن، سورة الفلق، وسورة الناس[1].

أسطورة الرجم تظهر أيضا في ثلاث سور أخرى - سورة الصافات، وسورة الملك، وسورة الجن.

سورة الصافات (٣٧) تعطي مزيدا من الشرح في فقرة تذكر الملأ الأعلى الذي سنجده مذكورا أيضا في سورة ص:

﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ۝١٠﴾ **(سورة الصافات، الآيات من ٦ إلى ١٠).**

وتضيف تلك الآيات نوعا من التمرد للأرواح الشريرة وتوحي بأنها لا تتمكن من سماع ما يدور في الملأ الأعلى. الآيات الثلاث الأخيرة توحي بأن بعض الأرواح سوف تطارد وتبعد، ربما بالملائكة، ولكن أولئك الذين يختطفون شيئا، ربما معلومات، تطاردهم شهب ثاقبة لتفنيهم. ومن الممكن أن يكون التعبير الأخير يشير إلى النجوم المنقذفة أو الشهب والنيازك[2].

وتضيف سورة الملك (٦٧) المعلومات التالية:

---

(١) سورة النحل، الآيات من ٦ إلى ١٠، سورة الملك آية ٥، سورة الجن لآيات من ٦ إلى ١٠، وهنا سورة الحجر الآيات من ١٦ إلى ١٨. أنظر وات، «مقدمة»، ٢٠٦ _ ٢١٣.

(٢) طبقا لنولدكه فإن سورة النحل مدينية، الترتيب العام يضعها في الترتيب كرقم ٧٠.

(٣) انظر ويلش، «الروح القدس»، ٨٣.

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ﴾. (سورة الملك، آية ٥)

في هذه الآية أصبحت النجوم (وتسمى هنا «مصابيح» وكذلك في سورة فصلت الآية ١٢) أسلحة تصوب إلى الأرواح الشريرة. في سورة الحجر تتولى البروج حراسة السماء، أما في سورة الصافات فالنجوم (الكواكب) هي التي تحرس السماء. وأخيرا، نجد أن سورة الجن (٧٢) تضيف هذا التعليق:

﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧ وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩ وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ (الجن، ٦ ـ ١٠).

تبدأ سورة الجن في آيتها الأولى بذكر أن نفراً من الجن يستمعون للقرآن وأنهم آمنوا بما سمعوه. ثم تسرد بصوت المتحدث في صيغة الجمع، أن الجن يعلم أن بعض منهم يكذب بشأن الله في الآية رقم ٤ من السورة. ومن الآية السابقة (الآية ٣)، يبدو أن الكذب والافتراء يتعلق باقتران الله برفيقة أنثى وأن له ولداً. والآية ٧ تعني أن الاختلاف حول الله يدور حول إن كان الله سيصل حقا بالعالم إلى نهاية يبعث فيها كل الخلق للحساب. وهذا بدوره يقدم سياق التنصت على السماء في الآية ٨. وعلى عكس رواية القصة في سورة الحجر وسورة الصافات، لا يوجد دليل على اختلاس السمع أو سرية السماء في سورة الجن. غير أن، هناك حراساً وشهباً تحرس السماوات، والحراسة هنا هي اللهب (الرصد) المخفي.

مقاومة السماء للتجسس واستراق السمع من الجن يعد تطورا جديدا. الآية ٩ من سورة الجن تعني أن الجلوس والاستماع إلى الملأ

السماوي الأعلى كان من الأشياء العادية المألوفة قبل ذلك، غير أن السماء قد أصبحت «الآن» محروسة. ولا يعطي النص دليلا أو إشارة على ما تغير، أو لماذا حدث ذلك التغير. مجموعة الطبري عن أساطير بداية الوجود والخلق، خاصة تلك الأساطير المتعلقة بإبليس كخازن على كنوز السماوات و/أو كونه في عداد الفئات الدنيا من الملائكة، قد تبدو في خلفية بعيدة عن المشهد الذي نقدمه هنا.

من الواضح من الآية ١٠ من سورة الجن أن الملأ الأعلى، والذي اعتاد أن تشارك به جميع المخلوقات السماوية لم يعد كذلك، وأن لذلك علاقة بتقرير مصائر البشر من خير أو شر. ونرى هذا الاختصاص في التعليق السابق عن رغبة البشر في معرفة آجالهم المذكور في الآية ٥. وهناك جانب آخر من المعلومات القيمة تتعلق بأي من البشر سوف يتمتع بالرشد ومن سيحرم منه. هذا المنع والتحريم من الاستماع النشط لما يتقرر في السماء وفي الملأ الأعلى يتسارع ويقوى باستعمال الشكل الثامن من فعل («يستمع») في الآية ٩، والذي يعطي إحساسا سلبيا ما للاستماع والتنصت. الشكل ذاته مستعمل في سورة الحجر للاستماع خلسة (استراق السمع) والتي تعني حرفيا سرقة السمع. وتكثف سورة الصافات هذا الجانب أكثر بوصف السعي لسرقة شيء بخطفه خطفا من السماء: ربما معلومات عن مصير البشر الذي تشير إليه سورة الجن.

فكرة أن هناك معلومات ومعارف معينة في السماء لابد أن تبقى بعيدا عن معرفة البشر هي فكرة معروفة من رواية عزازيل أو عزايل من أسطورة المراقبين السماويين للأرض، وهي مذكورة في الفصل الثالث. وهي في الأسطورة عن نقل معلومات عن أسرار التعدين، والزخرفة والتزيين، والكيمياء، وعلوم الأعشاب، وعلوم التنجيم،

ولكنَّ هناك عديداً من مجالات المعرفة تشمل معارف لا تختص بالمهارات والحرف، بل بمصائر البشر:

علمهم «أماصراص» التعاويذ والرقي وقطع جذور الأعشاب، وعلمهم «أرماروس» فك التعاويذ والرقي، وعلمهم «برقيال» علوم الفلك، وعلمهم «قوقرائيل» (معارف) العلامات والإشارات، وعلمهم «تامائيل» مراقبة النجوم، وعلمهم «أصدرائيل» مسار القمر وكيفية خداع البشر. وبكى الناس ووصل صوت بكائهم للسماء. (أخنوخ الأول. السفر ٨، ٣ ـ ٤)[1].

ويقدم سفر أخنوخ الأول ٨:٦ تفسيرا لرؤساء الملائكة ميخائيل، وصورافيل، وجبريل. فقد اشتكوا لله بأن عزازيل قد «أفشى أسرار السماء الأبدية الخاصة (والتي) علمها للإنسان». ويبقى ذلك غير مفسر بوضوح إن كانت تلك الأسرار هي أسرار المهارات أو المعارف المسبقة.

وتؤكد الإصحاحات اللاحقة من سفر أخنوخ الأول على خطورة تلك المعارف والمعلومات:

وكذلك الساهرون (مراقبو الأرض) الذين أتيت لتتشفع لهم ـ الذين كانوا قبل ذلك في السماء ـ (قل لهم)، «كنتم قبل ذلك في السماء، ولكن لم تكن كل أسرار السماء متاحة لكم، ولا تعرفون إلا الأسرار القليلة. أولئك الذين تدنسوا بنساء الأرض وبهذه الأسرار اقترفت النساء والرجال كل أعمال الشر على الأرض»، قل لهم «لذلك لن تنالوا سلاما. (أخنوخ الأول ١٦، ٢ ـ ٣)[2].

إسم الأول «ياقون»، وهو الذي أغوى أبناء الملائكة: أحضرهم

---

(١) تشارلز وورث، «أسفار العهد القديم غير المعترف بصحتها»، ١:١٦.

(٢) المصدر السابق، ٤٧: ١ ـ ٤٨.

إلى اليابسة، وأغراهم ببنات البشر. اسم الثاني «حشبائيل» هو الذي دل أبناء الملائكة القديسين على مخطط الشؤم، دفعهم لكي يدنسوا أجسادهم مع بنات البشر. اسم الثالث «جدرائيل»، هو الذي أرى البشر جميع الضربات المميتة، وهو الذي أغوى حواء وأرى البشر الترس والدرع والسيف القاتل وكل أدوات الموت، بيده كان كل هذا بيد سكان اليابسة منذ ذلك الوقت وإلى دهور الدهور. اسم الرابع «فنموائيل» هو من علم البشر الحلو والمر وأراهم أسرار جميع علمهم. وهو الذي علم البشر الكتابة بالحبر والبردي.

وهكذا ضل أناس كثيرون منذ الدوام وإلى الدوام وإلى هذا اليوم. فما ولد البشر لكي يؤكدوا صدقهم بالقلم والحبر. لم يخلق الإنسان مغايرا عن الملائكة. خلق ليبقى نقيا بارا. والموت الذي يفسد كل شيء كان قد عفا عنهم. ولكن معارفهم جعلتهم يهلكون. وبسبب هذا السلطان يفترسني الموت[١]. (سفر أخنوخ الأول ٦٩، ٤ ـ ١١).

ويستشهد «جينزبيرج» بأسطورة يهودية تقول: «بوسائل من فنون السحر التي تعلموها نصب الملائكة عزيل وعزازيل أنفسهم أسيادا على أقطار السماوات، وأجبرا الشمس والقمر والنجوم أن تكون خاضعة لهما لا لله»[٢]. في ملاحظاته، خلط «جينزبيرج» الأسطورتين والتعليقات على أسس من علم فقه اللغات بأن شميحزا وعزايل (/ عزيل/ عزازيل) وعزى (والمتشابهات الاسمية) كلها تعني ذات الكائن. وقد يكون هذا مدعاة للجدل على أسس لغوية، ولكنه واضح من المصادر أن أساطير عزازيل وشميحزا، والتي أتت معا في سفر أخنوخ وما تلاه من أساطير، تعد كل منهما أسطورة مستقلة عن

(١) المصدر السابق، ٤٧ : ١ ـ ٤٨.

(٢) جينزبيرج، «الأساطير»، ١ : ١٢٤.

الأخرى[1]. ويستمد الإصحاح السادس من سفر التكوين آياته من ١ إلى ٤ من أسطورة شميحزا فقط، ولكنه لا يذكر اسم شميحزا على وجه التحديد.

في أسطورة القرآن عن الجن التي نتناولها هنا، هناك تشابه واضح مع أسطورة عزازيل، ولكن لا يوجد أي تضمين لقصة شميحزا في سورة الكهف. قصة عزازيل تظهر في الرؤية النبوئية لإبراهيم. وفي الحقيقة، فإن أسطورة شميحزا تتكرر في الأسفار المشكوك في صحتها في أكثر من موضع ـ في اليوبيل ٤:١٥، ٢٢، و٥:١، وفي وصية البطاركة الاثني عشر (ريو ٥:٦، ودان ١ : ٧، ٣: ٦، نفتالي ٣: ٥). ويدمج «كليمنتين هوميليس» (١٢: ٨ ـ ١٦) الأسطورتين مرة أخرى ولكنه يعزي سبب الشر في العالم والسبب في الطوفان الذي تلا انتشار الشر إلى تورط الملائكة مع بنات البشر في علاقات مدنسة.

يقدم سفر سليمان (والمحتمل أنه كتب في القرن الثالث الميلادي) أكثر التفاصيل قربا من تلك القصة القرآنية. كان سليمان قد وهب خاتما من أحد كبار الملائكة وهو الملاك ميخائيل ويتيح له ذلك الخاتم الهيمنة على الجن. واحد من أولئك الجن ويدعى «أورنياس» أخبر سليمان أن ولدا معينا سوف يموت. فسأله سليمان كيف عرف بما خططه الله في المستقبل:

أمرت أورنياس أن يمثل أمامي مرة أخرى وقلت له، «أخبرني كيف عرفت أن الشاب سوف يموت بعد ثلاثة أيام». فاستجاب قائلا: «نحن الجن نصعد لآخر أقطار السماء، ونحلق بين النجوم، ونستمع

---

(١) يرى نيكلزبيرج أن أسطورة شميحزا من أوائل الأساطير، والتي أضيفت إليها أول عناصر أسطورة عزايل: وعلى وجه التحديد نقل المعرفة للبشر ـ وانتهاء بظهور شخصية عزايل. (نيكلزبيرج، سفر أخنوخ الأول، ١٦٩ ـ ١٧٣).

للقرارات التي يصدرها الله التي تتعلق بحياة الناس. ثم نهبط ولكوننا نتحول نقوم بالتدمير، إما بالهيمنة، أو بالنار، أو بالسيف، أو بالصدفة». سألته: «قل لي إذن، كيف لكم وأنتم من الجن أن تكونوا قادرين على الصعود إلى السماء». أجاب: «أي أشياء تحدث في السماء تحدث بذات الوقت والطريقة أيضا على الأرض، فالكائنات المسؤولة في السماء والقوى العلوية تطوف طائرة في السماء ومخولة أن تدخل إلى السماء. ولكننا نحن الجن نكد ونتعب لأنه ليس لنا قواعد ننطلق ونصعد منها ولا قواعد نستريح فيها، لذلك نسقط من الأعالي كما تتساقط أوراق الشجر ويظن البشر الذين يروننا أننا نجوم تهوي من السماء. وهذا غير صحيح أيها الملك، بل الأحرى، نحن نسقط بسبب ضعفنا، وحيث إنه لا يوجد ما يمكن أن نتعلق به، نسقط كشهب من الضوء والبرق على الأرض، وقد نحرق مدنا أو نشعل النار في الحقول التي نسقط فيها. ولكن نجوم السماء لها ما يمسكها ومثبتة في قبة السماء»[١]. (الآيات من ١١ إلى ١٧).

في تلك الرواية من الأسطورة، فإن اللهب المتألق ليس من حراس السماء، ولكنه الجن المتساقط ذاته. والقصة التي توازي إلى حد كبير الرواية القرآنية، تؤكد على أن الجن يسعى لمعرفة معلومات عما سيحدث في المستقبل وما يأتي من الزمان. ويمضي النص في سفر سليمان ليقرر أن الشاب مات بالفعل بعد ثلاثة أيام، وكانت معلومة الجن دقيقة وصحيحة.

وتركز رواية أخنوخ عن أسطورة عزازيل على معارف الفنون المحرمة على البشر والحرف التي جلبت إلى الأرض من مناطق سماوية على أيدي الساهرين أو مراقبي الأرض في عصر ما قبل

(١) شارلز وورث، «أسفار العهد القديم غير المعترف بصحتها»، ٩٨٣ : ١.

الطوفان. سفر سليمان، مثل الأسطورة القرآنية، يصف تجسس الجن المستمر واستراقهم السمع على الملأ الأعلى. والموقف المدون في سفر سليمان هو موقف لا ينطبق على القرآن - فالجن لم يعد باستطاعته الحصول على معلومات عن المخططات السماوية ولا عن المصائر، طبقا للآية ٧٢: ٩، ولكنهم اعتادوا القيام بذلك. لقد تغير شيء ما.

تصف الأسطورة القرآنية عن الجن المتجسس على السماء المجمعة من أربع سور، المجهودات التي يقوم بها الجن للتوصل لمعلومات عن مصائر البشر، وربما أيضا عن مصائرهم التي تتقرر في السماوات العلى، بالتنصت على الملأ الأعلى. ويأتي تأثير هذا السرد للتأكيد على الحائل والمانع والحاجز بين ما هو معلوم ومعروف في السماء (الكتاب) وما يكشف عنه للبشر على الأرض (القرآن). وعلى عكس الرواية في سفر سليمان، يفترض القرآن ضمنا أن مجهود الجن وسعيه لا ينجح عادة. فالسماء محروسة بعناية.

هناك معنى آخر قام بتفحصه «جاروسلاف ستيتكيفيتش»، حيث إن مكان تواجد الجن يعلم الحدود الفاصلة بين السماء والأرض. وهو يشير إلى أن الرجم الذي يقوم به الحجاج في آخر أيام الحج في منى يحدد الحدود بين الدوائر المقدسة في مكة والعالم الذي يلي تلك المواضع المقدسة[1]. هناك تفسير أسطوري صغير وبسيط لطقس رجم تلك الأعمدة، غير أن الإيمان الشعبي العام يقرن تلك الحصى الثلاث التي يرجم بها بالشيطان، كما هو بشخصه، فهو يستحق الرجم. غير أنه قبل تشريع الحج الإسلامي، كان الحجاج في الجاهلية أيضا يرجمون أعمدة منى في يوم مغادرتهم، كما ذكر ابن

(١) ستيتكيفتش، «محمد»، ٤١ ـ ٤٨.

اسحق، دون إشارة لأي شيطان أو جن[1]. وقد كان يعد طقسا للفصل بين أيام الحج المقدسة والمغادرة للأيام العادية. يقارن «ستيتكيفيتش» هذا الرجم بكوم الحصى الذي أقامه لابان ويعقوب لتحديد الحدود الفاصلة بين أرضيهما (سفر التكوين ٤١، ٤٤ : ٥٢). كانت كومة الحصى بمثابة شهادة على التعاقد والاتفاق على الحدود، ولكن كان لها أيضا وظيفة طقسية أخرى تمنع كلا من ليبان أو يعقوب من المرور خلف الحد ليقوم بعمل ضار بالآخر. ويشير «ستيتكيفيتش» إلى أن كومة الحصى الناجمة عن الرجم في منى لها مظهر كاشف آخر كمكان قام فيه سبعون رجلا وامرأة واحدة بالدخول في عهد مع محمد بقبول نبوته، ولا يجعل ذلك من المكان مجرد حد، بل مكان عهد مماثل للوظيفة الثنائية لكومة حصى يعقوب ـ ليبان.

وعلى ضوء الاقتران الشائع بين الجن والخرائب والأماكن الخلوية، فإن أكوام الحصى تلك قد تشكل الحدود بين الأماكن المأهولة التي يهيمن عليها البشر والأماكن الموحشة التي يهيمن عليها الجن. خلف ذلك الحد وتلك العلامة، يجب على البشر أن يدافعوا عن أنفسهم بوسائل سحرية وطقسية أو يعقدوا معاهدات مع سادة جن البرية.

ويشير «ستيتكيفيتش» إلى أن الصلة بين كومة الحصى والشيطان تمر عبر البرهان اللغوي للوثن، وهي كلمة عربية تعني رمزا مقاما وله جذور حميرية وتعني علامة حدودية. وهو يزعم أن هناك علاقة مماثلة بين الرجم وتسميتها الشائعة، جمرات، والتي تعني حرفيا «قطعاً نارية ملتهبة» ولكنها أصبحت تعني ركام من الحجارة وتلال من الحصى، وهو الوصف العام للأعمدة الثلاثة بمنى.

---

(١) ابن هشام، «محمد»، ٩٠ ـ ٩١.

في سياق حكايات تجسس الجن على السماء، من المذهل أن «القطع الملتهبة» (وهي هنا الشهب في شكل مغاير ـ شهاب، مبين، أو رصد) تميز تحديدا الأسطورة. وسواء إن كان الجن مطارد بشهاب أو أنه ذاته هو بالفعل الشهاب وهو يهوي من السماء، فإن ضوءه يعلم الحدود بين نطاق الأرض بمعارفها المحدودة ونطاق السماء بعلومه ومعارفه غير المحدودة. الحراس المراقبون في السماوات يرجمون الجن. وعلى الأرض يقوم الحجاج المغادرون للأماكن المقدسة برجمهم. وفي كلا المكانين، يعلمون الحدود بين نطاق المقدس والمحرم (الحرام) وبين باقي العالم.

تحفظ أسطورة تجسس الجن الفكرة الرئيسة للقدر في سورة الحجر كفاصل بين المعرفة السماوية والمعرفة البشرية ومعارف الجن المحدودة، وأيضا محدودية قدرة البشر والجن على إدراك ومعرفة أسرار المستقبل.

قصة إبليس

آدم وإبليس

تُسرد قصة إبليس في سورة الحجر باستفاضة في الآيات من ٢٦ حتى ٤٢ أو ٤٤، تلي إعلاناً من الله، مقدماً بضمير المتحدث في صيغة الجمع «نحن»، معلنا معرفة الله الكلية وأنه بكل شيء عليم. وتستمر الآية ٢٦ بضمير الجمع «نحن»: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾. تلك الإشارة إلى خلق البشر (الإنسان) تتبع ما ورد في الآية ٢٣، حيث يقول الله: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾. بعد ذلك بآيتين، ينتقل الوصف من الفعل الجماعي للسماء للفعل الفردي لله، من «نحن» إلى «أنا». وتتوازى الآية ٢٨ من سورة الحجر مع الإعلان في سورة ص (الآية ٧١)، باستثناء أن الطين الذي خلق

منه الإنسان أصبح أكثر تحديدا. هذا التحديد يدل على زاوية جديدة في قصة إبليس: وهو المقارنة الموازية بين إبليس وآدم.

تضع بداية قصة إبليس في سورة الحجر إبليس وجنسه من الجن في مقارنة مع آدم (الذي لم يكن قد تسمى بعد حتى هذا الموضع) وكل جنس البشر. الجن من أوائل المخلوقات التي خلقت، ولكن البشر هم من ذكروا أولا:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾﴾ (الآيات ٢٦: ٢٧)

تماثل وتناظر الآيتان يبدو بشكل أفضل في اللغة العربية:

يمكن للمرء أن يتبين بوضوح العلاقة المتقاطعة في بدايتي الآيتين:

﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ﴾.

خلق الإنسان يتأكد بذكره أولا، غير أن عكس المفعول به والفعل في الآية الثانية يوازن التأكيد الأول، ويعطي بروزا وأهمية للجن. وحتى ازدواج «من» يوازن بقية الآيتين، فالثانية التي لها نفس الإيقاع وأنماط الصوت. كلا من كلمتي نهاية الآيتين، مسنون وسموم، مشتقات لفظية من الجذر التضعيفي لـ «س ـ ن ـ ن»، و«س ـ م ـ م». وهناك أيضا تناظر متقارب في الإيقاع داخل الآية الأولى ذاتها: إنسان ومسنون.

باقي القصة يبنى تلك الازدواجية الشعرية عبر ثلاث طرق. الأولى، أن الآيات تواصل الحديث بضمير المتكلم الجمع في الآيات السابقة من السورة، بينما الآيات التالية تعد علامة على أول انتقال للتحدث بضمير الفرد. الثانية، إذ، والتي تعلم عادة بداية وحدة أدبية، تقدم للآية التالية (الآية ٢٨: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾. الثالثة، الطبيعة الشعرية للآيتين

تقف بمفردها مستقلة عما يليهما. ما يسبقهما أيضا له إيقاع ولكنه يبقى مستقلا عن مقدمة قصة إبليس بصيغ بيانات الروايات حيث يتم التعرف على الله بأسماء إلهية خاصة متعددة، وهي في هذا القص، حكيم وعليم.

هاتان الآيتان على ذلك، لهما دور إشاري، في تأسيس الفكرة الرئيسة لما يليهما من آيات. تعبير ﴿مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ يتكرر مرتين في النص التالي: مرة من الله (الآية ٢٨) ثم مرة أخرى على لسان إبليس (الآية ٣٣). وهي تؤسس مقارنة، ولكنها تؤسس أيضا توازياً، بين الجن والإنس، وكلاهما يتم التعريف به من خلال المادة التي صنع منها. الله خلق كلاً من الجن والبشر. وهما من أصل عام مشترك. فالجن والبشر ذكرا كثيرا معا: كلاهما له روح شريرة (شياطين)، على عكس الأنبياء (٦: ١١٢)، وقد يتماثلان معا (٦: ١٣٠)، في أمم من كل نوع منهما قد زج بها في النار في عهود قديمة (٧: ٣٨، ٤١: ٢٥)، وسوف يحدث ذلك مرة أخرى في المستقبل (٧: ١٧٩، ٣٢: ١٣)، وقد يغويان معا في محاولات منهما معا للإتيان بشبيه للقرآن (١٧: ٨٨)، وكلاهما خلق لعبادة الله (٥١: ٥٦)، كلاهما قد يغويان لمحاولة النفاذ من أقطار السماء (٥٥: ٣٣). وأخيرا، وبشكل متميز، كلاهما عرضة لوسوسة الشر والشرير (الوسواس الخناس) في سورة الناس (١١٤: ٤ ـ ٦).

من خلال ذلك التوازي المستمر، يتشارك الجن والبشر في غرض عام من خلقهم ـ أن يعبدوا الله ـ ومصير عام مشترك ـ إما الجنة أو النار. آيات كثيرة تذكر الجن الذي سينتهي مصيره إلى النار[1].

---

(١) سورة الأنعام آية ١٢٨، سورة الأعراف آية ٣٨، ١٧٩، سورة سبأ آية ١٢، سورة فصلت آية ٢٥، وسورة الأحقاف آية ١٨.

لا توجد أي آيات على وجه التحديد تذكر أن الجن سيدخل الجنة، غير أن وصف الجن المؤمن في سورة الجن يتضمن أن ذلك الاحتمال قائم. المفسرون المتأخرون يناقشون إن كان الجن قد يدخل الجنة وخرجوا من النقاش بآراء مختلفة ومتباينة. الرأي الأبرز هو أن الجن ربما يدخل فعلا الجنة. ويورد الدميري بعض من نكهات ذلك الجدل:

وقال تعالى: [٥٥: ٤٦ (سورة الرحمن): ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾] قيل: إن من الجن مقربين وأبراراً، كما أن من الإنس كذلك. وبهذه الآية استدل الجمهور، على أن الجن المؤمنين، يدخلون الجنة ويثابون، كما يثاب الإنس. وخالف أبو حنيفة والليث في ذلك، فقالا ثواب المؤمنين منهم أن يجاروا من النار. وخالفهما الأكثرون حتى أبو يوسف ومحمد وليس لأبي حنيفة والليث حجة سوى قوله تعالى: ﴿وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٤٦: ٣١ (سورة الأحقاف) وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ [٧٢: ١٣ (سورة الجن) قالا: فلم يذكر في الآيتين ثواباً سوى النجاة من العذاب. والجواب من وجهين أحدهما أن الثواب مسكوت عنه، والثاني أن ذلك من قول الجن ويجوز أن يكونوا لم يطلعوا إلا على ذلك، وخفي عليهم ما أعد الله لهم من الثواب وقيل: إنهم إذا دخلوا الجنة لا يكونون مع الإنس، يكونون في ربضها. وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الخلق كلهم أربعة أصناف: فخلق في الجنة كلهم وهم الملائكة، وخلق كلهم في النار وهم الشياطين وخلق في الجنة والنار وهم الجن، والإنس لهم الثواب وعليهم العقاب». وهو موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما، وفيه شيء وهو أن الملائكة لا يثابون بنعيم الجنة. ومن المستغربات، ما رواه أحمد بن مروان المالكي الدينوري في أوائل الجزء التاسع من المجالسة عن مجاهد، أنه سئل

عن الجن المؤمنين أيدخلون الجنة. فقال: يدخلونها ولكن لا يأكلون فيها ولا يشربون بل يلهمون التسبيح والتقديس، فيجدون فيهما ما يجد أهل الجنة من لذيذ الطعام والشراب[1].

كتبت «جاكلين تشابي» رواية عن طبيعة الجن. وهي تشير فيها إلى أن النار في الثقافة العربية تلقى تقديرا إيجابيا عظيما. فالنار تضفي عليهم دفئا في الليالي الباردة، وتحميهم في البرية، وهي وسيلتهم في طهي الطعام. ومن ثم فإن اتخاذ النار كوسيلة للعقاب لن يكون توافقا طبيعيا. ومع ذلك فحرارة النهار الحارقة في الصحراء أثناء النهار، حرارة تسبب تشوه صورة الأفق (السراب المعروف) وقد تظهر صورا لكائنات روحية خاصة تلك التي تترافق مع رياح السموم الحارة الحارقة المذكورة في الآية ٢٧، والتي قد ترى في أغلب الأحوال على هيئة نيران مشتعلة، وهي تشير بالفعل إلى رياح السموم الحارقة[2].

موضع التركيز في الآيات تغير فجأة، معلنا عنه باستعمال الأداة «إذ». يظهر السارد ويصف المواجهة الأولى بين الله والملائكة حيث يعلن الله عن عزمه خلق الإنسان. وهذا القسم يتوازى في اللغة مع سورة (ص) ولكن بتفصيل إضافي معاد من التقديم الشعري ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (الآيتان ٢٨ ـ ٢٩)

الآية ٢٨ تكرر ما جاء بالآية ٢٦، باستثناء الانتقال من «إنسان» إلى «بشر». وكلا المصطلحين يعنيان البشر وقد يشيران إلى ذكر أو أنثى، غير أن الارتباط يختلف. فالجذر ب ـ ش ـ ر له علاقة ببشرة

(١) الدميري، «حياة» ١٨٦,١.
(٢) تشابي، «السيد»، ١٨٩ ـ ٢١١.

الجلد. ويستشهد لين بـ «حواشي وشروح القاموس» لمحمد الفاسي بأن كلمة (بشر) تشير إلى الجلد البشري الخالي من الشعر[1]. أما «إنسان» فهي مشتقة من إ ـ ن ـ س، وتعني «الائتناس والميل الاجتماعي». الـ «إنس» طبقا للين فهي تعني الأنيس الاجتماعي كما تعني الائتناس والتمتع بالرفقة: مثل صديق[2]. ومن ثم فإن كلمة (إنسان) تشير إلى البشر من جانبهم الاجتماعي، أما كلمة (بشر) فتشير إلى البشر من جانبهم الفيزيقي المادي. في الآية ٢٦، يتضمن استخدام كلمة إنسان خلق الجنس البشري، مجتمع أو قبيلة من البشر. أما في الآية الثانية رقم ٢٨، يدل السياق على الطبيعة الفيزيقية المادية التي سوف ينفخ فيها الله بعد ذلك من روحه ليبث فيها الروح والحياة.

الرفض

القسم التالي من السرد يضم نواة وجوهر قصة إبليس، وموجود بها تغييرات طفيفة عن كل القصص السبع الواردة في القرآن عن إبليس:

﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾

وعلى خلاف الروايات العديدة الأخرى، لا تقيم سورة الحجر رفض إبليس للسجود. فإبليس غير متهم بأنه متعال ومتكبر ومتغطرس وكافر (كما في سورة ص وسورة البقرة) أو أنه من الجن، الذي يعصى أوامر ربه (كما في سورة الكهف). عند هذه النقطة من القصة، وبدون أي معلومات أخرى، قد نتوقع تفسيرا عقلانيا من إبليس لرفضه السجود. ويسأل الله إبليس عن سبب رفضه: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا

---

(١) لين، «المعجم العربي الإنجليزي»، ٢٠٧: ١ ـ ٢٠٨.

(٢) المصدر السابق، ١١٣: ١ ـ ١١٥.

تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾﴾.

في سورة (ص) يحدد الله أن الهدف من السجود هو السجود لصنع يد الله، ولكن إبليس هنا من يحدد هذا التخصيص. فضلا عن ذلك، نجد أنه التكرار الثالث لعبارة: «من صلصال من حمأ مسنون». فلماذا الإصرار على هذا التأكيد بتكراره؟

في سورة ص، التأكيد ينصب على حقيقة أن الله هو الذي خلق ذلك المخلوق (البشر). أما هنا في سورة الحجر، فكل من الجن والبشر مخلوقات خلقها الله، ولكن القدر الأكبر من الاهتمام والتركيز ينصب بالتدقيق على طبيعة الطين الذي خلق منه البشر، على الرغم من عدم وجود اهتمام على الإطلاق بتبعات وتضمينات ذلك التعريف. ويورد الطبري بعض التوصيفات التي تضفي نبلا على وصف «مجاهد» الذي يصف فيه الطين بأنه «مثل الخزف من الطين الطيب»، (أي مثل السيراميك المصنوع من الطين النقي). ولكن الأشيع تعبيرات مثل لازب ولازق (لزج)، ويابس (جاف)، نتن (متعفن)، وأسود، ورطب (مبلل)، وصنين (كريه الرائحة)[1]. ويذكر القرطبي، وابن كثير، والبيضاوي أسماء وصفات مماثلة وتفسيرات[2] متشابهة. وعلى مدى علمي لا أعرف أن هناك أية نصوص في التراث المسيحي أو اليهودي تصف المادة التي خلق منها آدم بمثل هذه التعبيرات والصفات السلبية[3].

(١) الطبري، «جامع البيان «٢٧,١٤ ـ ٢٩ (المجلد ٨).

(٢) البيضاوي، «تفسير البيضاوي «٥٢٩,٢، ابن كثير، «تفسير ابن كثير»٦٦٩,٣، القرطبي، «الجامع»، ٢٠,١٠ ـ ٢١ (المجلد ٥).

(٣) تشيبمان، «جوانب أسطورية «١٦. فحص لي تشيبمان المكون الأسطوري في اليهودية ولم يجد موازيات. الكتابات المسيحية المبكرة كانت تصف الجسد البشري أحيانا بأنه مفسد وفاسد، ولكن ذلك لا يرد في صدد مسألة خلق آدم، =

ويفضي النص بالقارئ إلى مفارقة سجود الملائكة والجن المخلوقين من النار واللهب اللافح أمام مخلوق مصنوع من صلصال عفن الرائحة. وحاول المفسرون تفكيك وتخفيف تلك المفارقة. وهكذا نجد أن القرطبي يورد في كتابه «الجامع»:

أن من جوهر الطين الرزانة والسكون، والوقار والأناة، والحلم، والحياء، والصبر. وذلك هو الداعي لآدم عليه السلام بعد السعادة التي سبقت له إلى التوبة والتواضع والتضرع، فأورثه المغفرة والاجتباء والهداية. ومن جوهر النار الخفة، والطيش، والحدة، والارتفاع، والاضطراب. وذلك هو الداعي لإبليس بعد الشقاوة التي سبقت له إلى الاستكبار والإصرار؛ فأورثه الهلاك والعذاب واللعنة والشقاء[(١)].

قوة السرد على أي حال، تحافظ على درجة التوتر بين الوصف الديناميكي المفعم بالحيوية للجن المخلوق من نار ولهب لافح والوصف المنفر والكريه لمادةِ البشر كمادة طينية لزجة، وغروية وعفنة.

شكوى إبليس مفهومة تماما وكليا. وعادة ما يتهم المفسرون إبليس بأنه أول من لجأ للقياس واستعمله، مستخدما الحجة والمنطق والبرهان بالتماثل والتشابه. ويعتبر القياس لدى السنة مشروعا تماما كمصدر للتشريع الديني باستخدام القياس، ولكن استعماله وإساءة استعماله (في عين الناقد الممحص) ظل على الدوام موضعا للانتقاد[(٢)]. هذا المسار من الشرح يؤدي بالمفسرين إلى إغفال أكبر وأهم نقطة في القصة، خاصة في سياق السورة.

= ولكن في مقارنة مع نقاء وتعادل الروح. ارجع إلى أمبروز، «عن الإيمان بالبعث»، ١٧٧,١٠.

(١) القرطبي، «الجامع»، ١٥٥,١٠ (المجلد ٥). كمالي، «المبادئ»، ١٩٧ ـ ٢٢٨.

(٢) حلاق، «تاريخ حلاق»، ٨٢ ـ ١٠٧.

الفهم الأوضح لديناميكية وحيوية النص يمكن التوصل إليهما من خلال التوازيات المماثلة في حكايات وقصص المتنافسين من الأقرباء، كما في قصص قابيل وهابيل، ويعقوب وعيسو، وكلاهما من سفر التكوين، حيث الأصغر، والأقل قدرة يختار ويفضل على حساب الأكبر. كان قابيل يفلح الأرض، وهي مهنة أفضل من مهنة هابيل في الرعي، ولكن تقدمة هابيل لله هي التي قبلت. كما كان عيسو صائدا في حين كان شقيقه يعقوب يمضي وقته في التجول بين أواني الطهو، غير أن خط نسل بني إسرائيل مر عبر يعقوب الأصغر بعد أن أزاح عيسو من طريقه بخدعة. في القرآن أيضا، إبليس هو الأكبر من آدم وخلق قبله من نار نقية، أزيح أيضا، بل أمر بأن يسجد للمخلوق الذي خلق من بعده من طين نتن.

في كل القصص الثلاث، لا يقدم النص شرحا لهذا الانتهاك والاغتصاب لحق البكورة. في القصتين البدائيتين، قدمت تفسيرات لاحقة لهذا الانعكاس للترتيب المتوقع والمنطقي على أنه كان أصل ومبعث الشر الإنساني، وهو أصل لا علاقة له بخطيئة كبرياء إبليس، ولا حقده، ولكنه ينبع من الغيرة البشرية، بل وحتى من الغيرة المبررة والمشروعة. في هذا التبرير المشروع يكمن العنصر المأساوي والتراجيدي. بإمكاننا أن نتخيل بوضوح غضب وتشوش قابيل حين لم تقبل تقدمته للرب. ويمكن لنا أن نتفهم الهوان والمذلة اللذان حاقا بعيسو حين خدع وسلب منه حق بكوريته وحقه في نيل بركة أبيه. ويمكننا بالمثل والقياس أن نتفهم الإهانة التي ألمت بإبليس حين أمر أن يسجد لهذا المخلوق الأحدث والأقل منه شأنا.

ولقد رأينا أيضا التفسيرات اللاحقة على القصتين البدائيتين اللتان تبرران اختيار الرب لهابيل الأصغر وآدم الأحدث على قابيل الأكبر وإبليس الأقدم. أغلب التفسيرات المسيحية وبعض التعليقات اليهودية،

مثل تعليقات جوزيفوس، المنقولة عن الإصحاح الثالث، تستحضر وصفا شاملا عن شر قابيل. وبالمثل، رأينا حججا مماثلة تذهب إلى أن إبليس كان شريرا على الدوام. وهي محاولات لعكس القصة التي تحتوي على عناصر تراجيدية مأساوية أساسية وأصلية وتحويلها إلى قصة شيطانية عادية عن الخير في مقابل الشر: أي، أسطورة صراع.

وليس هذا ما يقدمه القرآن في هذه السورة. براعة السرد الشعري الثنائي المزدوج في بداية السرد (الآيات ٢٦ ـ ٢٧)، والتي تتكرر عند منتصف السرد، تضع إبليس وآدم في علاقة ودية تتحول إلى علاقة توتر بعد ما قام به الرب من إعادة ترتيب للعلاقة. أي إن الله هو من بدأ بإعادة الترتيب للعلاقة المتوقعة وهي النقطة الأساسية التي أفضت إلى تنافس الأشقاء بعد ذلك.

تلك النقطة الأكبر تصبح أكثر وضوحا في القسم النهائي الأخير حين يلوم إبليس، بإبعاده عن مملكة السماء وحرمانه من ولوجها، الرب على هذه الورطة ويطالب الله بإمهاله من اللعنة التي أحلها الله عليه:

﴿قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٣٥﴾ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ **(الآيات ٣٤ ـ ٤٠)**.

لم يلم إبليس الله بسبب اللعنة التي أحلها عليه. فحين أعلن الله عن حلول اللعنة بإبليس، كانت استجابته بالانتقال من الوضع غير الرسمي، حتى من تفسيره غير المرحب به من الله لأسباب رفضه (الآية ٣٣)، إلى طلب أكثر احتراما، وهو إمهاله. وأصبح الآن يوجه الخطاب إلى الله قائلا: «ربي».

وبمجرد ما تلقى تلك الهبة التي طلبها من الله، ذكر المزيد من

الردود الحاسمة، فبما أن الله دفعه لطريق الضلال، فسوف يقود الآخرين للضلال أيضا. مسؤولية دفع إبليس للانحراف تقع بشدة على الله. وتفتقر الجملة لأي إشارة لرغبة حبيسة في إلقاء الاتهامات. بل حتى إن الطبري علق قائلا إن الله وهب لإبليس عواطف وشهوات لم تحظ بمثلها باقي الملائكة حين جرت مشيئة الله بإعلان عصيانه[١]. لم يدحض الله هذا الإعلان البسيط بأي شكل كان. كل الموقف اتسم بسمات الاتفاقيات بين إبليس والله. تبدأ الجملة بكلمة «بما»، والتي لا يكمن بها الإيحاء بالسبب ولا بالنتيجة، بل أقرب إلى بسط السبب[٢]. لقد كان هذا مصير إبليس وقدره.

من بداية السورة، كانت الهوة والفجوة بين ما هو معلوم في السماء وما كشف عنه في الأرض قد استقرت وترسخت. فأولئك البشر على الأرض يحيون وهم يجهلون ما تقرر لهم من مصائر في مستقبلهم (الآيات ٤ ـ ٥) ولكنهم لم يتركوا بدون دلائل كافية تدفعهم لاختيار الإيمان، على الرغم من أن الله قد يوجه بعض الناس إلى عدم الإيمان في بعض الأحيان (الآيات ١٢ ـ ١٣). والآن دفع الرب بإبليس إلى طريق الضلال. أعطى الله إبليس شروطا للحياة على الأرض بعضها معلوم وبعضها مجهول. الانتقال السريع في المصطلحات ينجم عنه وعد يحمل قدرا كبيرا من عدم اليقين. لعن الله

---

(١) الطبري، «جامع البيان في تفسير آي القرآن»، ٢٢٧,١ (المجلد الأول). تعليق الطبري خاص بالجدل المتعلق بموضوع إن كان إبليس ملاكا أم لا. وقد رأي أن مجرد معرفة أن إبليس له ذرية (وهي عملية تقترن بها الشهوة والعواطف) فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه ليس من الملائكة، لأنه الله اختصه هو بتلك الصفات. وهذا بالطبع يستحضر سؤال إن كانت إرادة الله اقتضت لإبليس أن يعصى أو خلقه بميول من الغرور والاستعلاء، وهي النقطة التي أدت إلى إثارة الموضوع بأجمعه.

(٢) رايت، قواعد اللغة، ١٦٠ : ٢.

إبليس حتى «يوم الدينونة» ـ ومصطلح يوم الدين مصطلح شائع ومفهوم. إبليس يطلب مهلة حتى يوم يبعثون (كل من ماتوا). وهذا واضح أيضا، على الرغم من أنه ينقل التأكيد من تجربة وخبرة سلبية عن العدل إلى أمل فوري بخبرة إيجابية سابقة بالبعث. أراد إبليس أن يعرف أجله ومصيره الشخصي، مدى طول حياته. ووافق الله، ولكنه ينقل الخطاب مرة أخرى إلى تعبير غامض كليا هو «إلى يوم الوقت المعلوم». وبالطبع، هذا الوقت معلوم لله وحده ولا علاقة له بأي شيء من أحداث الآخرة، ولذلك فشرط إبليس للإمهال هو أيضا غير يقيني لأنه لأجل غير معلوم ولا محدد. فهو وعد من الله بلا محتوى محدد. أزيح إبليس مرة أخرى بعيدا عن المعرفة السماوية، بالكاد مثلما حفظ باقي الجن في شرفة بين السماء والأرض في حراسة من الشهب الحارقة التي تلاحقهم إن تجاوزوا حدود أماكنهم (الآية ١٨).

مصطلح يوم الدين مصطلح عام، وفي العادة يستبدل بعديد من المصطلحات الأخرى التي تحمل ذات الدلالة، مثل: يوم القيامة، ويوم الحساب، ويوم البعث، ويوم الجمع[١]. تتابع الأحداث الأساسي لنهاية العالم هو أن العالم سيدمر بعد النفخ في الصور على مرحلتين، ثم يبعث جميع الموتى في مجموعات ليقفوا بين يدي الملائكة المحكمين. البعض سوف يدان ويحال للجحيم، والبعض سوف يفوز بولوج الجنة[٢]. وعلى ضوء هذا الفهم، لن يكون هناك فارق ملحوظ بين يوم الدين الذي تحدث عنه الله ويوم يبعثون الذي أشار إليه إبليس حين طلب إمهاله. وفي الحقيقة، يحدث البعث قبل لحظات من الحكم.

---

(١) شيتيك، «يوم الدينونة»، ٣٨٠. يشير ويليام شيتيك إلى أن قوائم الغزالي تضم ما يزيد عن مائة إسم لذلك اليوم في كتابه «إحياء علوم الدين».

(٢) سميث وحداد، «فهم الإسلام»، ٦٣ ـ ٩٧.

الفارق ليس زمانيا، بل الأحرى أنه فارق تأكيد. يوم الدين يؤخذ عادة كإشارة لليوم كله، والذي يشمل البعث والحساب. ويفضل إبليس أن يضع التأكيد على البعث، متجاهلا أمر الحساب. ربما يشعر في تلك اللحظة أنه بذلك الوقت أو حتى ذلك الوقت سيكون قد توصل لكفارة وتوبة بطلب منه، فقط، باستعمال لهجة الخطاب المهذبة بقوله: ربي، وهو اعتراف وإقرار بسلطان الله وقدرته.

مرة أخرى، نجد أن العلم والمعرفة الإلهية تحير وتربك مخططات الآخرين. فـ «الوقت المعلوم» يترك إبليس دون يقين واضح بموعد البعث. هذه المعرفة الإلهية زادت من تشوش واضطراب إبليس الذي خبره من قبل. فقد وضع الله آدم في منزلة تعلو منزلته على عكس ما هو مرتجى من تطبيق مبدأ البكورية ومنطق علو شأن المادة التي خلق منها إبليس. وإبليس سوف يمهل، ولكنه سوف يمهل لأجل غير معلوم له. والأعظم عليه أن يسجد للأقل قيمة والأدنى شأنا. والله وحده يعلم السبب.

صوت السارد في النص القرآني يدعم الحق الإلهي والتوجه بوضوح نحو الإدانة القوية لإبليس. غير أن إبليس قد أصبح موضع لعنة في الآية ٣٥ كأي فاسق أو مجرم أو كافر، من بشر أو جن، ممن يعصون الله. لا توجد أدنى إشارة لإبليس بصفته منبعا للشر قبل ذلك. وبكونه قد وصف بأنه رجيم في الآية ٣٤، فإن مصيره ارتبط واقترن بمصير الشيطان في الآية ١٧، فقد وصف الشيطان أيضا بأنه رجيم. مفهوم الرجم لا ينطبق فقط على الجن والشياطين بل ينطبق أيضا على البشر، مثل رجم إبراهيم من أبيه كما في سورة مريم، الآية ٤٦ ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ كما كان هناك احتمال رجم نوح من قومه كما في سورة الشعراء، الآية ١١٦ ﴿قَالُوا۟ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَـٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ﴾. الرجم كشكل

محدد، ينطبق فقط على إبليس، والشياطين والشيطان[1].

أخذ إبليس على عاتقه تنفيذ مهمة، ألا وهي إغواء البشر ودفعهم للضلال بعيدا عن الطريق القويم. وهو في قيامه بتلك المهمة يعمل بطريقة لا تختلف عن الطريقة التي دفعه بها ربه للضلال، أو على الأقل لم ينف الله التهمة بقيامه بدفع الشيطان للضلال والعصيان. وهناك دليل واضح في السورة بأن الله يدفع البعض

للضلال كما جاء في الآيات ١٢ ـ ١٣ من السورة ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٢﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾﴾ ـ ارجع أيضا للآية ٢٠٠ من سورة الشعراء ﴿كَذَٰلِكَ سَلَكْنَٰهُ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾. التأكيد الأكبر في السورة هو أن الله لا يقدم أمارات واضحة وقاطعة بما يكفي تمكن الكافرين من اختيارها ليتحولوا للإيمان. غير أن الله يعلم سلفا من سوف يضل ومن سوف يؤمن، مثل زوجة لوط التي سوف تنظر للخلف وهم يفرون من المدينة في الآية ٦٠ من سورة الحجر: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾. الإشارات والمعجزات التي تظهرها السماء كافية تماما للإقناع بالإيمان، غير أن أسرار السماء، خاصة الآجال والأعمار، ما تزال مخفية عن البشر وعن الجن، والآن، أصبحت مخفية أيضا عن إبليس.

في النصف الثاني من قصة إبليس في هذا القص، تقفز الفكرة الأسطورية للملاك الهابط للواجهة. وهي فكرة لم تكن موجودة في السورتين اللتين ناقشناهما قبل هذه السورة: أي سورتي طه والكهف. ثم تصبح فكرة سائدة ومهيمنة في سورتي (الأعراف) و(ص).

في دليل الطبري عن أساطير أصل الجن، والتي أوردنا بعضا منها

---

(١) سورة آل عمران آية ٣٦، سورة الحجر آية ١٧، سورة الحجر آية ٣٤، سورة النحل آية ٩٨، سورة ص آية ٧٧، وسورة التكوير آية ٢٥.

في الفصل السابق، يشرح عدداً من تلك الأساطير بينها وجود إبليس بين الملائكة بمنحه مناصب بارزه في السماء: فقد كان حاكما على السماء الدنيا وخازنا من خزنة السماء. هذا المنصب لا يحقق له التزلف والمداهنة التي كانت تبذل لملك صور كما ورد في سفر حزقيال الإصحاح ٢٨، بل كان يتيح له الإحساس بأنه شخصية بارزة مما أحاله إلى شخص متعجرف ومتكبر ومتفاخر ومتباه، ولتلك الأسباب سقط ملك صور، وهذ جوهر أسطورة الملاك الهابط. والإشارة في سفر لوقا ١٠: ١٨ للملاك الساقط تلخص بإيجاز القصة وباختصار شديد. لا يوجد معنى مميز بكل يقين للمصطلح المراوغ «الساقط» أو كونه «مطروداً». فمن غير المحتمل أن الشيطان قد تعثر وسقط وكبا بشكل ما.

القصص المختلفة المتأخرة عن طرد الشيطان من السماء موجودة أيضا في سفر «حياة آدم وحواء» وهي تعكس أغلب العناصر الأساسية المكونة لقصة إبليس ـ أي الأمر بالسجود لآدم، ورفض السجود، ثم الطرد المترتب على الرفض. ويحتوي سفر «حياة آدم وحواء» على عدد من التفاصيل الأخرى: وهي مشاركة الملاك ميخائيل في الأحداث، واشتمال المشكلة على ملائكة آخرين كانوا تابعين لإبليس رفضوا السجود وطردوا أيضا، وإبليس الذي يحسد آدم على المنزلة التي وضعه الله فيها. أما ما هو غائب عن سفر «حياة آدم وحواء» فهو غياب أي جدل وقع مع الله. ولكن الشيطان تجادل مع الملاك ميخائيل على أسس مماثلة لما وجدناه هنا في سورة الحجر، أي أحقيته البكورية.

أما القصة المسيحية فقد وضعت في سياق حوار بين الشيطان وآدم. في سفر «حياة آدم وحواء»، كما هو في سورة الحجر أيضا، يصبح الشيطان/ إبليس، لو لم يكن مقبولا كشخص، فهو على الأقل شخصية تستحق بعض الشفقة. ولكن من الذي يجب عليه أن يشعر

بتلك الشفقة تجاهه؟ ولمن يرفع إبليس قضيته؟ في القصة القرآنية، نجد أن إبليس هو من يجادل الله. وآدم هو موضوع الجدل والنقاش، ولكن آدم ذاته ليس طرفا في الجدل الدائر. في سفر «حياة آدم وحواء»، يقدم الشيطان قضيته لآدم مباشرة. والله هو الغائب عن الحوار. وهناك توازيات ومقابلات أخرى.

في كلتا القصتين، إبليس/ الشيطان هو من يستجوب: لماذا فعل ما فعله. في سورة الحجر، يستجوب الله إبليس عن سبب رفضه السجود لآدم:

﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّـٰجِدِينَ﴾ (الآية ٣٢).

في سفر «حياة آدم وحواء»، يستجوب آدم إبليس عن سببه في إغواء حواء:

«ما الذي فعلته بك، وما الذي ألام عليه معك؟ وحيث إننا لم نضرك ولم نؤذك، فلماذا تطاردنا؟» (١٢ : ٢) في كلتا القصين يضع إبليس/ الشيطان اللوم على من يحاوره، آدم أو الله، على الترتيب:

سورة الحجر:

﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٣٩ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ۝٤٠﴾ (الآيتان ٣٩: ٤٠).

حياة آدم وحواء:

تنهد الشيطان وقال: «يا آدم، كل عداوتي وحسدي وحزني متعلق بك، فبسببك طردت وجردت من مجدي وفخاري الذي كان لي في السماء بين أقراني من الملائكة، وبسببك أيضا نفيت وأبعدت إلى الأرض (١٢ : ١) لذلك بالخديعة مكرت على امرأتك وجعلتك تطرد أيضا بسببها من مباهج نعمتك، تماما كما طردت أنا وجردت من آيات عظمتي ومجدي (١٦ : ٣).

يبدأ سفر «حياة آدم وحواء» بآدم وحواء وهما يهبطان للأرض. وهو لا يحتوي على قصة رفض الشيطان السجود لآدم. ولكن الشيطان يرويها أثناء الحوار عند استعادته للأحداث الماضية. في هذا الاستدعاء، الله بعيد عن السرد. الملاك ميخائيل يصدر تعليمات للشيطان بالسجود لآدم ويلومه ويوبخه لرفضه السجود. ويسرد الشيطان كل ذلك على آدم فالسرد يدور على الأرض بعد أن هبطوا جميعا إليها. ومن ثم فإن العلاقة البارزة علاقة شخصية بين آدم وحواء، وضمنا بين نسلهم والشيطان. والشيطان يعمل مستقلا على الأرض، بعد أن كرس نفسه كليا لمهمة إغواء البشر.

عقد اتفاق

في قصة إبليس، العلاقة الرئيسة بينه وبين والله. مكان الأحداث في السماء، قبل طرد إبليس. ونية وعزم وإرادة إبليس أن يكون مغويا لآدم وحواء تنعقد بوضوح أمام الله وفي حضوره. وعلى الرغم من أن الله لم يوافق بوضوح على خطة إبليس، إلا أنه وافق ضمنا على قبول أن إبليس سوف يغوي أولئك الذين ليسوا من عباد الله المخلصين. هذه الموافقة الضمنية تقترب كثيرا من تضمين فكرة أسطورية ثالثة وهي فكرة المدعي الإلهي.

تعتبر قصة أيوب في العهد القديم المثيل والمقابل لتعبير الكتاب المقدس عن فكرة المدعي السماوي، وهي لا تحتوي على أي تعيين من الله للشيطان كمدعٍ سماوي للبشر في الملأ الإلهي الأعلى. غير أنه من الواضح رغم ذلك، أن إبليس كان يقوم بذلك الدور. ويصدق هذا بنفس القدر على سورة الحجر. ففي سفر أيوب وهنا في سورة الحجر، اتخذ القرار في السماء وهو بشكل أولي حوار بين الله والشيطان/ إبليس. الحوار أشد خصومة وحِدَّة في سورة الحجر، مثيرا

ومفضيا إلى نتائج، لو لم تكن بمحتوى حرفي، فبإثارة أسطورة الصراع. غير أنه من الواضح أن إبليس ليس في النهاية، خصما لله بالطريقة التي تميز أسطورة الصراع وتبرز بها. ويتضح هذا من التفاوض الذي يحدث بين الله وإبليس، ذلك التفاوض الذي يستثني «عباد الله المخلصين» من التعرض لآليات عمل إبليس على البشر.

الترخيص والتفويض الإلهي لإبليس بالأساس سلبي، أي بالاتفاق معه على ألا يكون له سلطان على «عباد الله المخلصين»، غير أن هناك استثناءً واحدا في داخل هذا الاستثناء: وهم أولئك المخلصون الذين يختارون بمحض رغبتهم اتباع إبليس وهم من يطلق عليهم في القرآن «الغاوون». بهذا التفاعل يستثني إبليس ذاته المخلصين من بين صنوف البشر الذين سيقوم بتضليلهم وإغوائهم. وتتقدم المفاوضات مع شرط الاستثناء: التعرف على أولئك الذين لا يختص أي منهما بهم.

الغاوون هم أولئك الذين يستثنون أنفسهم من بين صفوف المخلصين. وكيفية حدوث ذلك غير واضحة. كان إبليس قد أعلن قبل ذلك أنه سوف يستثني المخلصين من أعمال إغوائه وإغرائه للبشر. ويعيد الله إقرار ذلك، لا بشروط الاستثناء من التعرض للإغواء، ولكن بشروط من سلطته وسلطانه. لن يكون لإبليس سلطة ولا سلطان عليهم. وهذا يقل ببضع درجات عن إعلانه أنه لن يغويهم ولا يخطط لإغوائهم في سبل وسياقات حياتهم. وهنا يسمح الله لإبليس بدرجة من الوصول إلى المخلصين أكبر مما حدده إبليس لنفسه قبل ذلك، أي اكتساب القدرة على إغواء «الغاوين» من بين عباد الله المخلصين.

خلاصة

قصة إبليس في سورة الحجر تدمج وتكمل ثلاثة من السرد الأسطوري عن أصل وطبيعة الشر. وتقدم مقدمة قصة إبليس ذاتها

نسخة من قصة عزازيل عن أسطورة مراقبي السماء. يقدم النصف الأول المطول عن قصة إبليس ذاتها سرداً عن تصارع وتنافس الأشقاء والأقارب. وأخيرا، تتسم مفاوضات ما بعد رفض السجود بين الله وإبليس بصفات وملامح قصة المدعي السماوي.

وسوف يبدو البناء على ثلاث أفكار رئيسة مختلفة في تتابع سريع أنه ينتج عنه تشوش في المعاني الناجمة عن تلك الأفكار الرئيسة، غير أن هذا ليس صحيحا بالضرورة. فبناء على سياق الأفكار الأكبر في السورة، يبدأ شكل الجدل في التبلور والظهور.

من البداية، تناقش السورة الكافرين. ففي ذلك الوقت كان الكافرون يستخفون برسالة محمد ويتجاهلونها، يتمتعون بثقة زائفة، ويسخرون من الرسل، ويتجاهلون كل المعجزات التي أرسلت، أو يمكن أن ترسل إليهم. ويقارن هذا بما حدث من قبل مع إبراهيم ولوط، اللذين رحبا بمبعوثي الله. وهناك أمثلة أخرى موجزة عن مجتمعات بشرية تجاهلت رسل الله أو رفضتهم.

من المسؤول عن عدم التصديق ذاك؟ يحوم هذا التساؤل فوق السورة بأجمعها. يخدع غير المصدقين أنفسهم في الحياة الدنيا، لكن الله وضع حدا للآجال، حد لفرصتهم في التأجيل والإرجاء. فضلا عن ذلك، جعل الله ضمير الغائب في «نسلكه» يدخل في قلوب الأشرار ويستقر بها (الآية ١٢: ﴿كَذَٰلِكَ نَسۡلُكُهُۥ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾، والضمير قد يكون عائدا إلى الميل إلى السخرية من رسل الله في الآية السابقة وضرب عليه مثال في الآيات ٦ ـ ٧، أو بوجه أكثر عمومية إلى عدم إيمانهم المذكور في الآية التالية وذكرت أمثلة عليه في مواضع كثيرة مختلفة من السورة. في الآية رقم ١٢، يشارك الله ويساهم بطريقة ما في جعلهم لا يؤمنون. أي إن عدم إيمانهم ليس كليا من تلقاء أنفسهم فقط حتى لو كان بشكل مبدئي من اختيارهم. أعطاهم الله معلومات

كافية، ولكن ليس كل المعلومات التي كان يمكن لله أن يزودهم بها، فقد أخفاها عنهم مثلما أخفى الآجال والأعمار. ويعرف الشيطان كيف يسعى في طلب ومعرفة تلك المعلومات الحيوية، غير أن الكافرين الحمقى لم يحاولوا حتى السعي لمعرفة ذلك.

نعود إذن لقصة إبليس. أجل إبليس غير محدد. لقد خلقه الله من آماد بعيدة، حتى قبل خلق آدم. يقول الله، من قبل آيات إبليس في السورة، إنه يعلم من خلق أولا ومن خلق لاحقا: أي ترتيب الخلق (الآية ٢٤: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ﴾. أتى إبليس إذن قبل آدم، وهو يذكر الله بهذا. ولكن الله غير مرحب بتلك النقطة. ليس طول العمر والأجل فقط مخفي في السماء، بل نوعيته أيضا مخفية في السماء. حتى المخلوق الذي خلق لاحقا من طين عفن أكثر قيمة عند الله من إبليس. وليس هذا منطقيا ولا عادلا، غير أن المنطق والسببية ليسا كافيين، أو ربما يكونا مخادعين أيضاً، كوسائل يتم عن طريقها تحديد الإخلاص والأولية من قبل الله.

وبعد أن أبلغ إبليس بهذا القرار الخاطئ الذي يراه خاطئا من وجهة نظره، تجادل إبليس أكثر عن أجله، دون أن يتوصل لنتائج واضحة. لن يهتم الله ببساطة بتوضيح أي نوايا عن مصير أو أجل أي مخلوق. ويتضح ذلك حين سمح الله بأن يتعرض إبليس بتأثيره وإغوائه حتى للمخلصين الذين منهم الغاوون، الذين لم يكونوا في نطاق سلطانه أصلا. الله عليم بكل شيء (الآية ٢٥)، أما نحن فلا نعلم شيئاً. السطر الأخير من السورة (الآية ٩٩) تلتقط سخرية الأقدار في كل هذا: ما هو اليقين وما هو المؤكد؟ كل شيء ولا شيء. يمكننا أن نكون على يقين من وجود الله، ولكن الله يخفي في ممالك الأسرار السماوية شخصية وهوية المخلصين.

السيادة الإلهية المطلقة لله وخصوصية المعرفة الإلهية تعطل وتشوش على المعايير البشرية كما يعرفها البشر. تأثير هذا هو أن الترتيب المتوقع من قبل البشر أو العلاقات الأرضية التي تبدو منطقية لا تبدو كذلك لله فله معرفة أخرى ولأسباب لا يعلمها البشر، وتتسبب في إثارة الغيرة، والغضب، ومزيداً من الفوضى في مملكة الأرض. المردود المعنوي المباشر والبسيط لعدم الفهم ذاك أن البشر ليس بإمكانهم التنبؤ بعدالة الله كيف تكون، وهو الوضع الذي أرق المعتزلة. التضمين الأغنى للقصة هو أن عدم القدرة على التنبؤ باختيارات الله ومعاييره يمكن أن يكون في حد ذاته مصدرا للفوضى البشرية وعدم القدرة على شرح أسبابها. نتائج مثل نسق تلك الفوضى الإلهية هي الإدراك والوعي التراجيدي المأساوي التي أكدها الله بأنها «مطلقة كالعدل والنظام، ولكنها تكشف عن عالم لا يعد بشيء وكثيرا ما يعامل بعكس ما هو متوقع»[1].

كان لدى إبليس كل الأسباب ليستنتج أنه، كفرد صاحب خبرات ترسخت في العالم كما أنه مخلوق من نار، لا يتوجب عليه أن يسجد لكائن توافق الجميع (الله، السارد، وإبليس ذاته) على أنه مصنوع من طين نتن كريه الرائحة ـ حثالة الأرض. ولا يتوافق مع أي عدل ولا أي منطق أن يطلب منه ذلك: من هو الله ليطلب منه طلب كهذا؟

الإجابة، بالطبع، هي أن الرب رب. حبس العدالة لا ينطبق على الله. غير أن إبليس سوف يأخذ على عاتقه مهمة إثبات أن الله قد أخطأ، وإثبات أن هذا المخلوق الجديد، هذا الآدم الطيني، ونسله الطينيون مثله لا يستحقون الإعجاب بهم حقا، وأنهم أقل جدارة بأي

(١) سيوول، «رؤية في التراجيديا»، ٤٦.

احترام. سوف يكشف فسادهم البشري، وعدم إمكان الاعتماد عليهم، وأنهم مخادعون ومحتالون وغشاشون.

نحن، القراء، نعلم أن إبليس سوف يفشل في تغيير رأي الله. إبليس على أي حال، كائن مأساوي حتى إنه سوف يسعى جاهدا ضد الحتمية الإلهية، ليؤكد على علو وضعه، لا وضعه الشخصي، بل وضع المنطق، والعدل والإنصاف.

الفصل السابع

سورة ص (٣٨)

سورة ص مثل سورة الحجر، تنتقل بقصة إبليس من الشكل الاستطرادي للمتحدث وهو الله إلى التحدث بضمير الشخص الغائب. الفكرة الرئيسة الموحدة للسورة هي النزاع السائد بين الكافرين ورفض محمد ورسالته. فكرة النزاع تظهر في الآية الثانية من السورة: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾. والآيتان ٣ و٤ تفهمان بوجه عام على أنهما يشيران إلى الزيارة التي قامت بها مجموعة من كبار رجال مكة إلى أبي طالب عم محمد، طالبين منه كبح جماح محمد في دعوته إلى دين جديد عليهم[1]. وقوى النص ودعم الفكرة الرئيسة بالإشارة إلى أولئك الذين رفضوا الرسل السابقين - قوم نوح وعاد، وفرعون، وغيرهم (الآيات ١٢ - ١٣). في الآية ١٧، ينتقل النص إلى قصة داوود، الذي لا يقدم كرسول من رسل الله، بل كواحد آمن بالله فكافأه الله. أما قصة «الخصم» (الآية ٢١) فتتعلق بوضوح بالقصة التوراتية عن مواجهة ناثان لداوود بعد ما عمله داوود بتشبع بنت إليعام امرأة اوريا الحثي (سفر صموئيل الثاني ١١ - ١٢)، على الرغم من أن

---

(١) الطبري، «جامع البيان في تفسير آي القرآن» ١٢٥,٢٣ (المجلد الأول). ارجع أيضا للقصة ذاتها كما وردت في سيرة ابن هشام، «محمد»، ١١٨ - ١٢١.

الحادثة السابقة ليست مذكورة في النص القرآني، كما تبدو القصة غير واضحة بعيدا عن سياقها.

غير أن تلك الخلفية، تربط ما بين إنكار الكافرين لإنذار محمد المذكور في الآية رقم ٤ برضوخ داوود لتحذير ناثان المذكور في الآية ٢٤ وما ترتب عليه من مكافأة الله له (الآيات ٢٥ ـ ٢٦).

بعد خلاصة عامة في الآيات من ٢٧ إلى ٢٩، يتحول النص منتقلا لقصة سليمان، الذي يوصف بأنه أحد المكافآت والهبات التي وهبت لداوود لتوبته وعودته إلى طريق الله بعد ما فعله مع امرأة أوريا الحثي. واختبر الله سليمان أيضا (الآية ٣٤)، ولكن بطريقة يصعب تبينها من النص. الإشارة إلى جسم شبيه حل محل سليمان على العرش يستدعي للذهن القصة التلمودية التي حل فيها «اسموديوس» ملك الشياطين محل سليمان على العرش لثلاثة أعوام وهو في شكل سليمان وعلى هيئته كعقوبة لسليمان على ثلاثة آثام وخطايا وقع فيها، ومنها حبه الجم للخيول، والنساء، والذهب والفضة[(١)]. ولكن الرواية الإسلامية من القصة في قصص الكسائي ذكرت أن صخر، خصم سليمان والمتمرد عليه، هو من حل محل سليمان لثلاثة أعوام على العرش متخذا له شكلا يشبه سليمان[(٢)].

تطبيق ثالث للفكرة الرئيسة يتضح من قصة أيوب (الآيات من ٤١ إلى ٤٤)، على الرغم من أنه لا يوجد أي دليل قصي على حدوث إغواء في تلك القصة من خلال سياق النص القرآني. الإشارة إلى ركض وحدوث خبطة أو اصطدام (بصخرة؟ بالأرض؟) بالقدم ينتج

(١) جينزبيرج، «أساطير»، ٤: ١٦٥ ـ ١٧٢.

(٢) الكسائي، «قصص الأنبياء»، ٣١٨ ـ ٣١٩.

عنها ماء غير واضح[1] وعصية على التفسير من خلال نص الآية: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾. على أي حال تنتهي القصة بذات الإشارة إلى تحول أيوب إلى عبد أواب، كما انتهت القصتان السابقتان عليها (الآيات من ٣٤ إلى ٤٠).

وتقدم الآيات إشارات أخرى إلى أنبياء آخرين في الآيات من ٤٥ إلى ٤٨ في مقارنة أخرى عريضة وعامة عن الوعد بالجنة والتهديد بجهنم (الآيات من ٤٩ إلى ٦٤). وتنتقل الآية ٦٥ بالنص إلى زوج من الأوامر المباشرة لمحمد، يقدم لهما بالأمر «قل»، والتي تؤكد على عظمة الله ومحدودية معرفة محمد. وهي تعكس دور محمد كمجرد ناقل للرسالة وأنها ليست من ابتداعه. تلك التعليمات تفضي أخيرا إلى قصة إبليس كما وردت في سورة ص بدءا من الآية ٧١. وتنتهي السورة بثالث أمر يبدأ بـ «قل»، وهي الآيات من ٦٨ ـ ٨٨، وهي تركز مرة أخرى على رسالة محمد.

تظهر النظرة الكلية العامة أن السورة مبنية من أربعة أقسام: ١ ـ شكوى واتهام لأولئك الذين كانوا في عصر محمد ورفضوا الرسالة (الآيات من ١ ـ ١١)، ٢ ـ قصص أولئك الذين عاشوا في الأزمان السابقة الذين ضلوا أو غووا ثم تابوا وعادوا إلى جادة الصواب وتحولوا إلى أوابين إلى الله (الآيات من ١٢ إلى ٤٨)، ٣ ـ تقرير عن الرسالة ـ وعد الجنة ورعب النار (الآيات من ٤٩ ـ ٦٤)، و٤ ـ سلسلة من ثلاثة تعليمات إلى محمد، يبدأ كل منه بفعل الأمر «قل»!! ويوضح هذا أن محمداً ليس سوى حامل وناقل للرسالة، لا واضعها ولا العارف بها قبل الإبلاغ بها.

---

(١) ربما تتعلق هذه القصة بقصة ضرب موسى للصخرة بعصاه المذكورة في سفر العدد، ٢٠: ٢ ـ ١٣.

وضعت قصة إبليس بعد ثاني «قل». وتبدو كأنها فقرة مدسوسة أو ملحقة أو مقحمة على السياق. وهي لا تتفق مع باقي السورة في وجوه عديدة. فهي تقطع سياق التواصل بين الثلاثة أوامر التي تبدأ بـ «قل» (كل أمر منها مكون من ٢ إلى ٤ آيات طولا) بفقرة تبدأ بـ «إذ» (١٥ آية طولا). وهي تعد نقلة غير متوقعة في سياق توجيه الخطاب المباشر إلى محمد في الفقرات التي تبدأ بـ «قل». وأخيرا، ينتقل الخطاب من على لسان الله بصفته المخاطب السارد في النص إلى الله كفرد غائب عن السرد في النص. هذا التغير تم تقديمه في الآية الأولى من القصة بالتعرف على شخص من «قال» كرب له: «إذ قال ربك للملائكة». الأصح إذن أن القسم النهائي من الأوامر الثلاثة التي تبدأ بـ «قل» كان مركبا من قبل إدخال قصة إبليس حتى يتوسع بذكر الملأ الأعلى في الآية رقم ٦٩.

كيف تضيف قصة إبليس للفكرة الكلية لنص السورة؟ لقد كان أكثر منطقا إدخال قصة آدم، ربما في القسم الثاني من السورة، كمثال على نبي أو رسول أخطأ وأثم وزل، ثم يؤوب ويرجع إلى طريق الله. غير أن قصة خطأ آدم لا تذكر هنا، كما أن إبليس لم يؤب إلى الله ولم يعلن توبته لتتوافق قصته مع ما سبقها من قصص زلات الأنبياء والرسل والصالحين ثم أوبتهم إلى الله.

ما دفع إلى ذكر قصة إبليس في هذا الموضع هو ذكر الملأ الأعلى (الآية ٦٩) والتي تتعلق هنا بخطاب الله للملائكة، وهي نقطة للتأكيد للمستمعين للآيات بأن محمداً ليس مطلعا على أسرار الملأ الأعلى: وهي نقطة مركزية تؤكد على الآيات التي تبدأ بالأمر «قل» وعلى باقي آيات السورة. (ارجع للإشارة الموجودة في الآيات من ٧ إلى ٩ المتعلقة باتهام الكفار بأن الرسالة قد تم ابتداعها من قبل محمد). الفعل الذي يصف التفاعل في الملأ الأعلى بـ «يختصمون» (أي يتنازعون ويتجادلون مع بعضهم). وهذا استخدام غريب ـ فمن ذا

الذي يتنازع في السماء؟ الذكر الوحيد في سور أخرى للملأ الأعلى في الآية ٨ من سورة الصافات: ﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ﴾ وهي مذكورة في سياق الجن الذي يحاول استراق السمع إلى مداولات الملأ الأعلى.

في التوراة، يذكر الملأ الأعلى في المزمور رقم ٨٢ حيث يهوه، رب الإسرائيليين، إله من بين آلهة أخرى كثيرة، على الرغم من أن واحدا منهم يبرز من بينهم ويهيمن[1] على الآخرين. ويشار للآلهة الآخرين في أماكن عديدة باسم «بني إلوهيم» (**المزمور ٢٩:١، ٨٩: ٦ ـ ٧، وسفر التثنية ٣٢:٨، ولكن لا يشار إليهم في نصوص المخطوطات الماسورتية وهي نصوص التوراة العبرية والآرامية**)، وفي أماكن أخرى يشار إليهم باسم «المقدسين» (**سفر التثنية ٣٣:٢، وأيوب ٥:١، والمزامير ٨٩: ٦ ـ ٧، وسفر زكريا ١٤:٥**)، والتي تشمل الشيطان (**هس ـ ساتان**) استنادا إلى سفر أيوب[2] ٢:١. في سفر أيوب ٣٨:٧ تقترن تلك الآلهة بالنجوم أو الكواكب. وآمن الإسرائيليون بذلك المفهوم بالمشاركة مع الأوجاريين ومع ثقافة ما بين النهرين الذين كانوا يؤمنون بمجمع من الآلهة يترأسه كبير للأرباب كمفاهيم معيارية للربوبية.

وظيفة الملأ الأعلى أو المجلس الإلهي بشكل مبدئي هي وضع القوانين السماوية موضع التنفيذ وإنفاذ الأحكام، وهكذا كانت وظيفة المجلس الإلهي على علاقة بالنبوءة في التناخ (التوراة). ويفهم تركيب الملأ الأعلى في الثقافة التلمودية، على أنه مجلس ملائكي، لا إلهي، ومجلس الملائكة ذاك يحتفظ بالوظيفة الأساسية لما يماثل ساحة القضاء الشرعي والعدل. وهم يحكمون ويقررون مصائر البشر.

---

(١) . مولين، «المجلس الإلهي»، ٢٢٦ ـ ٢٤٤.

(٢) آيدن، «المجمع الإلهي»، ٢٧٥.

على سبيل المثال، تمت محاكمة «آحاب» في المحكمة السماوية. كان شهود الادعاء وشهود النفي متساويان في الحجج حتى جاءت روح نابوث ـ وهو رجل كان «آحاب»، أو بالأحرى زوجته إيزابيل قد اغتصبت بستان كرمه ـ لتدين آحاب وترجح كفة الاتهام[1] ويدان في المحكمة السماوية. وتداولت المحكمة في جدل وخلاف ملائكي القضية بجدل يماثل ذلك الجدل الذي وقع بين الملاكين ميخائيل وسمائيل حول قضية يعقوب وعيسو بعد سرقة يعقوب حق بكورية عيسو، وقد كان الملاكان من الملائكة الحارسة[2]. يستشير الله أيضا أعضاء الملأ الأعلى عند اتخاذ القرارات الصعبة والهامة، مثل تدمير جيش فرعون الذي كان يطارد اليهود عند خروجهم من مصر، حيث توسط الملأ بين الله وعزى (ملائكة المصريين)[3].

ولا يظهر مفهوم الملأ الأعلى بشكل بارز في كتابات المسيحيين المبكرين. في تفسير وتعليق أوجستين على المزامير الذي يتناول الآلهة في المزمور ٨٢، يلاحظ أن النسخة السبعينية من التوراة تستخدم كلمة سيناجوج[4] (وتعني المعبد أو الكنيس اليهودي). وقد فسر أوجستين هذا المصطلح بأنه يشير إلى شعب إسرائيل، حيث لم يسم أبدا المجمع الكنسي باسم سيناجوج. يقف الله بين شعب إسرائيل، والذين يطلق الله عليهم آلهة، فلأنهم مثل الآلهة ستكون لهم حياة أبدية قدمها الله لهم، ولكنهم «سوف يموتون كالبشر» لأنهم رفضوا عرض الله لهم. ومن ثم، فإن أوجستين، مثله مثل آباء الكتاب المسيحيين، يرفض فهم المزمور ٨٢ على أنه يشير إلى الملأ السماوي الأعلى.

---

(١) جينزبيرج، «حكايات»، ٤ : ١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ١ : ٣١٣، ارجع أيضا لسفر الجامعة ٢٥ : ١٧.

(٣) المصدر السابق ٣: ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) أوجستين، «عن المزامير» ١,٢٨، آباء ما بعد نايسن ٣٩٥: ٨.

يعرف قاموس لسان العرب كلمة «الملأ» بأنهم: الرّؤساء، وأَشراف القوم ووجوههم ورؤَساؤهم ومقَدَّموهم، الذين يرجَع إلى قولهم. ثم ينقل ابن منظور حديثا نصه: هَل تَدرِي فِيمَ يَختصِم الملأ الأَعلى؟ يريد الملائكةَ المقَرَّبين. وفي التنزيل العزيز: أَلم تَرَ إلى المَلإِ. وفيه أَيضاً: وقال المَلأ. ويروى أَن النبي، صلى اللّه عليه وسلم، سَمِعَ رَجلاً من الأَنصار وقد رَجَعوا مَن غَزوةِ بَدر يقول: ما قَتَلنا إلا عجائزَ صلعاً، فقال عليه السلام: أولئِكَ المَلأَ مِن قرَيشٍ، لَو حَضَرتَ فِعالَهم (أَي أَشراف قريش) لاحتَقَرتَ فِعلَكَ[1].

من خلال كل من استعمال كلمة الملأ في مواضع أخرى من القرآن وتعريف لسان العرب لمعنى الكلمة، سيبدو أن تعبير الملأ يشير إلى اجتماع معتاد لقيادة السماء.

إشارة ابن منظور السابقة إلى فكرة أن الملأ الأعلى يتداول حول المصائر والآجال يذكرنا بنقاشنا المطول عن المعرفة السماوية في الفصل السابق عن سورة الحجر. بافتراض، أن أولئك النبلاء الكبار في الملأ الأعلى لابد أن يكونوا من الملائكة، وهو ما يمدنا بالصلة التي تربط ذلك بقصة إبليس.

قصة إبليس

الإعلان:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ (الآيتان ٧١ ـ ٧٢).

يقدم الله لقصة إبليس بكلمة «إذ»، والتي تبلغ القارئ على الفور بحدوث نقلة أو انتقال في النص. نفس الأداة تقدم لقصة الخصوم في

(١) ابن منظور، «لسان العرب»، ١٥٩,١.

الآية ٢١ ولقصة سليمان في الآية ٣١. في الحالات الثلاث جميعا، نجد أن الآية التي تسبقها تعد تحضيرا لسرد قصة تليها، لذلك فالتقديم بـ «إذ» ليس مفاجئا ولا صادما. هذا النمط يقوي الصلة والارتباط بين أمر «قل» الثاني وقصة إبليس. ومن ثم، فإنه على الرغم من أن قصة إبليس تقطع بناء وتتابع وتواصل الاستخلاصات بالأوامر الثلاثة المتتابعة التي يبدأ كل منها بـ «قل»، فإنها تربط ما بعدها بالنص الذي يسبقها بطريقة لها سابقة في السورة.

هناك انتقال آخر يرتبط بتعبير «قال ربك» في سورة ص، وهو الصوت السائد الذي يعبر عنه من خلال الشخص الغائب بضمير الجمع. يتحدث الله في المجلس المجمع بضمير «نحن». هذا الصوت ينعكس على «ربك». ومن العادي للمخاطب الإلهي بضمير المتحدث الحاضر أن ينتقل بين ضمير المفرد والجمع. ولكن الفعل «قال» هنا يشير إلى الحديث بضمير المفرد الغائب، مما يدل على أن هناك انتقالاً سوف يستمر خلال سرد كل قصة إبليس. حتى هذه النقطة من السورة، نجد أن القارئ يوجه إليه الخطاب مباشرة وبحميمية وود من الله. ونحن، كقارئين أو مستمعين للقصة، نعد بمعية كلمات الله وفكره. كأننا جلوس كما توحي الآيات مع الله ويوجه لنا الخطاب مباشرة كحاضر مخاطب: ﴿۞وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ (الآية ٢١). وتواصل كلمة «ربك» هذا الصوت الإلهي، ولكن بعد ذلك نستبعد فجأة من مثل ذلك الموقف الحميم. الآن يوصف الله على لسان قاص أو حاكي يقف على مسافة من الله. انتقال الخطاب، أولا مع الملائكة، ثم بعد ذلك مع إبليس، مسجل ومسرود. موقف ويتحول موقف القارئ/ المستمع ليصبح موقف المراقب، ولم يعد مخاطبا مباشرة من الله. هنا نجلس ونشاهد كمتفرجين، ونستمع، فلم نعد مشاركين.

قد نعلم، على الرغم من أن تلك الاحتمالية قد تثار هنا، أن الحدث الذي نراقبه ونشاهده ليس حدثا حالي. نحن نراقب ونشاهد كما لو كنا حضور. وهو تعاقب لم نكن لنلاحظه، لأنه يقع في السماء، ولأن آدم لم يكن قد تم خلقه بعد في وقت السرد (على الرغم من أننا كما سنرى، أن تلك الرواية للقصة تتجاوز وتتخطى خلق آدم).

نحن كمن يشاهد فيلما سينمائياً، أو شريطاً، عن ذكرى وأحداث سابقة في فكر وعقل الله، ولكنها ليست قصة تروى على لسان الله. نحن لم نسترجع لماضي الزمان فقط، بل خارج إطار الزمن.

وجهة النظر هذه وتلك الرؤية تعد بالطبع دلالة على الأسطورة. القواعد النحوية لتلك القصة تخبرنا أن هذه قصة يقوم فيها الله بدور الممثل، ونحن في مقاعد السماء كمشاهدين لتمثيل الرب، منتزعون كليا من الزمان والمكان ومن نطاق المعرفة البشرية الطبيعية. ولدرجة ما فالحالة تؤله المستمعين، أو على الأقل تؤله السارد، مجهول ولكنه قريب للمستمع، بجعل المستمعين، أو جعلهم بالفعل، متميزين لمشاهدتهم الإله وهو يعمل، فيما وراء زمان ومكان البشر.

من غير المبرر أن نبالغ في ذلك. فرغم كل شيء، ما تزال القصة متضمنة في حديث الله لنا من خلال القرآن سواء للقراء أو للمستمعين. مازال الله يوجه الخطاب للبشر، موجها النصائح والهداية لهم. ولكن في انتقال فوري ومفاجئ، تتاح لنا فرصة تخيل أنفسنا كما لو كنا قد نقلنا، لا للجنة، بل للسماء ذاتها، ووهبت لنا رؤية، لا مجرد سرد، عن سر إلهي. بطريقة ما، تؤكد تلك الرؤية التي تم التعبير عنها قبلها مباشرة بكلمة «قل» على أن محمدا ليس لديه معرفة بالشؤون التي تحدث في الأعالي، شؤون الملأ الأعلى. في قصة إبليس، ليس لدينا فقط معرفة بالشؤون السماوية، بل نحن هناك بالفعل، نشاهد، ونسمع، ونتعلم.

الله يعلن للملائكة، في تلك الآية الأولى من قصة إبليس (الآية ٧١)، عن نيته وعزمه على خلق بشر من طين، أعلن الله عن عزمه بقوله: ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾. وحيث إن الملأ الأعلى كان قد ذكر قبل آيتين، يمكننا أن نفترض أن السياق الذي يتحدث فيه الله إلى الملائكة كان في جمع من الملأ الأعلى، غير أن هذا الافتراض ليس مطلوبا للنص. فمن الممكن أن يكون الله يعلن دائما عن نواياه للملائكة، كما في سورة البقرة (٢ : ٣٠). لا نعلم عن ذلك.

الجملة إسمية، دون فعل، وعلى ذلك فافتراض أنها إعلان عن نية مستقبلية يأتي من سياق الآية التالية، لا من القواعد النحوية للآية الحالية. الآية الحالية تدل على شخصية الله كخالق، لا على فعل الخلق. الآية التي تليها تنتقل لفعل الخلق. المعلومات التي يبلغها الله أن تلك الخطوة الجديدة في عملية الخلق على وشك الاتخاذ: وسوف تكون خلق كائن بشري ـ كلمة بشر لا تشير إلى نوع المخلوق إن كان ذكرا أو أنثى ـ وأن المادة التي سوف تستخدم في عملية الخلق هي الطين.

مادة خلق البشر، الطين، محددة بوضوح هنا، كما هي محددة في سورة الحجر وسورة الأعراف. في سورة الحجر، يوصف الطين بمزيد من الأوصاف، فيوصف بأنه طين نتن كريه الرائحة (من حمأ مسنون). أما هنا في هذه الآية فلا يوجد تفصيل عن الطين. تصف سورة الأعراف الله وهو يشكل البشر ولكنها لا تصف الطين كمادة. ويذكر الطين لاحقا في الآية التي يبرر فيها إبليس رفضه للسجود. وهكذا، نجد أن في قصة «خلق آدم» ذاته، تذكر سورة الأعراف التشكيل ولا تذكر الطين، بينما تذكر سورة الحجر الطين ولا تذكر التشكيل، أما سورة ص فتذكر الإثنين معا.

استخدام كلمة بشر للدلالة على الإنسان لا تفصح إلا عن قليل

عن طبيعة الخلق، ولكن مادة الخلق ـ الطين ـ تفصح بالكثير. سيكون تركيب ذلك الكائن البشري عملية ديناميكية. هذا الكائن سوف يشكله الله ذاته، سيصنعه بيده. وسوف نتعلم من الآية ٧٥ (﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾) أن الله استخدم يديه في صنعه، مما يفسر ما لم يتم الحديث عنه، ولكن تم تخيله، في الآية ٧٢، تشكيل الطين يتطلب يدين، ومجهوداً، واتساخ اليدين من الطين. إنهما يدان أثناء العمل، وهو ما لا نتخيله عادة عن المولى عز وجل خالق كل المخلوقات.

تأثير هذا الوصف عن تشكيل الإنسان يهدف إلى خلق إحساس بألفة كبيرة. وبينما أشرنا سابقا إلى أن اختلاف صفة الراوي يضع القارئ على مسافة بعيدة من الله، في ذات الوقت فإن طبيعة السرد تنقل الحميمية والالفة. وجود الراوي يساعد على وجود مثل تلك الحميمية والألفة. قد يقول الراوي عن الله ما لا يقوله الله عن نفسه. الراوي يحمي عظمة الله بينما يظهر الله في الوقت نفسه منتهى الحنان والرقة والرحمة.

تسمية الطين على وجه التخصيص مكوناً رئيساً لتركيب الإنسان ضروري في التحضير للجدل الذي سيخوضه إبليس في الآية ٧٦. سوف يتجادل إبليس بأنَّ خَلْقَهُ من نار يعلو كثيرا على الإنسان المخلوق من طين.

الفعل في الآية ٧٢ يتضمن أن الإنسان سوف يُخلق متناسقا ومتناسبا، وربما كان ذلك يعني أنه متماثل من جانبيه، بجانب أيمن مماثل للجانب الأيسر. وفوق ذلك سوف ينفخ الله في الإنسان. وكما في العبرية، فإن كلمة روح يمكن أن تعني «يتنفس» و«نسيم» أو «روح». وهكذا نجد أن خلق الإنسان يشمل كلا من مادة وضيعة ـ الطين (مادة شائعة، بسيطة، وبكل يقين مرنة وسهلة التشكيل) ـ

ومشاركة الله الشخصية في تشكيل ذلك الطين، وأخيرا، إيلاج نفس الله، والذي يعني في الوقت ذاته، روح الله في ذلك التشكيل الطيني.

مزج مواد متعارضة ومتعاكسة، الطين والنفس الإلهي، قدم روحانيات دينية وصوفية بخيالات غنية وخصبة في وصف الطبيعة الإنسانية بأنها تتصف بكل من القرب الشديد من الله من جانب الشقّ الروحي والبعد الشديد عنه من جانب الشقّ المادي المكون من طين ـ لذلك يضم متناقضات[1] صارخة، المقارنة في سورة الحجر بين مادة خلق إبليس (النار) ومادة خلق آدم (الطين) تسبب دهشة أو صدمة أقل هنا. بدلا من ذلك، نجد أن انتباهنا يشد إلى مقارنة أغنى بين الطين المشكل ونفس الله الذي تخلله. هنا فقط، ومن بين الحكايات السبع المذكورة عن إبليس في القرآن، يذكر استعمال الله ليديه في تشكيل الإنسان.

الخلق الفعلي للإنسان متضمن داخل عبارة مستقلة بذاتها. وهو ليس جوهر تلك الفقرة. فبينما نجد أن رفض إبليس للسجود هو العنصر المحوري في كل الروايات السبع للقصة، فإن ما يختلف هو تفاصيل ذكر ذلك الرفض. في سورة الحجر ينصب التفصيل على علاقة الأقارب ـ إبليس ضد آدم. أما هنا فهي إبليس ضد الله، الخالق الودود ذاته، الذي شكل هذا الإنسان بيديه. ما سوف نعلمه أخيرا بالضرورة كآدم، نتيجة الخلق، ليست مهمة في تلك القصة. ما يفعله الله كخالق هو المحور والجوهر هنا. وهي مقدمة، تقديم ضروري ولازم، لقصة إبليس. فقد ظل آدم وحواء بلا أسماء تذكر في السرد، كما أن عملية الخلق الفعلية غير موصوفة. نية الخلق فقط هي

(١) على سبيل المثال، جلال الدين الرومي، «المثنوي»، ٩٥,٥ ـ ١٠٢ (المجلد الثالث)، «معرفة الله»، ٣٣٨ ـ ٣٤١.

المذكورة. ويقفز النص من نية الخلق إلى سجود الملائكة لشيء ما ـ الإنسان ـ الذي كان قد خلق بالفعل.

قد تكون النية من وراء الإخبار بقصة إبليس تقديم حكاية تحذير أخرى مثل حكايات داوود، وسليمان، وأيوب. غير أن قصة إبليس تختلف عن قصص الأنبياء والرسل التاريخيين في أنه لم «يتحول» عن موقفه ولم يتب أو يظهر ندما. لو لم يكن الغرض من القصة تقديم تاريخ بل تقديم تحذير، فإن التحذير يكون ذا تأثير فقط لو فهمنا إبليس على أنه كائن مماثل للبشر، أي رواية مماثلة لمن يستمعون للقرآن. والقصة غير موضوعة في إطار القصص الوعظية والإرشادية والتحذيرية التي خصص لها القسم الثاني من السورة. هل هذا التصنيف يختلف لأن القصة ليست إرشادية، أم لأنها مثال سلبي بدلا من أن تكون مثالا إيجابيا؟ أم أن هناك سبباً آخر؟ كيف توظف قصة إبليس هنا؟ نحن غير مستعدين بعد للإجابة على هذا التساؤل في هذا الموضع.

الرفض

﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٧٨﴾﴾

(الآيات من ٧٣ إلى ٧٨)

في إطاعة لأمر الله، سجد الملائكة. الهدف من سجودهم يمكن معرفته من الآية السابقة على آية السجود، وهو الإنسان الذي شكَّله الله. تأكيد هذا الفعل يزداد رسوخا بإضافة كلمة «كلهم» وزاد التأكيد أكثر بإضافة «أجمعين». لا يوجد أي دليل على حدوث ممانعة، ولا

تردد، ولكن ما حدث كان توحدا في الحركة والاستجابة. التأكيد المركب المكون من «كلهم أجمعين» لا يكثف فقط مشهد حشد من الملائكة في حركة سجود جماعي موحد الحركة أمام آدم ولكنه يزيد ويضاعف من خطورة رفض إبليس السجود.

كل الملائكة سجدوا للإنسان. باستثناء إبليس (الآية ٧٤ أ). جملة الاستثناء جملة قصيرة، ومفاجئة وقاطعة، وتربط الرفض المدهش بالفعل الجمعي الموحد السابق وهو فعل السجود. لقد سجدوا جميعا، باستثناء واحد لم يسجد. ولا يوجد دليل هنا على أن إبليس يمكن استثناؤه من جمع وحشد الملائكة أو أنه ليس منهم. ولا يوجد افتراض بأنه جن. ولكن سبب استثناءه يذكر على الفور: فهو متعال، ومستكبر، واحد من الضالين (﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، الآية ٧٤ ب).

التعليق بأن إبليس تعالى واستكبر، وكان من الضالين يعد إلحاقا من جانب الراوي غير المعروف. وعلى الرغم من أن غطرسة إبليس مفترضة من الله في الآية التالية (الآية ٧٥)، فإن استنتاج أن إبليس كافر لا تتأكد مباشرة من قبل النص ذاته. ولابد أن نتذكر هنا المستويات المختلفة من وجهات النظر. فالله وحديثه، بالمعنى الفوري، موضع مباشر لمشاهدتنا ولسمعنا. لو كنا نحن القراء قد حضرنا تلك الأحداث الأولى البدائية وذلك الزمن الأولي، لتمكنا من رؤية ذلك المشهد لرفض إبليس السجود وما تلا رفضه من الحوار الذي حدث بين إبليس والله (الآيات من ٧٥ إلى ٨٦). للراوي وجهة نظر مماثلة لوجهة نظرنا ويصف ما يمكن لأعيننا أن تراه وما يمكن لآذاننا أن تسمعه. فحتى الآن في سياق الأحداث، كل شيء يقوله النص يمكن التأكد منه بأعيننا وآذاننا. بمعنى، أن سلطة المشهد (السيناريو) هي إمكانية شهادتنا عليه. غير أن هذا التفسير الآن يقدم معلومات لا يمكن لنا تأكيدها بحواسنا. فهي تأتي فقط بسلطة الراوي.

بالمفهوم العام للقرآن في مجمله، نفهم أن السلطة ما تزال سلطة الله وحده، حيث إن القرآن كله هو حديث الله. ولكن هنا صوت السارد يتدخل في جمل مختصرة، ثم يرجع لأحداث القصة، لما يمكن أن نشهد عليه ﴿بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾.

يستجوب الله إبليس عن سبب تقاعسه عن الاشتراك في الاستجابة الجماعية من السجود لآدم (الآية ٧٥). وهناك توتر مختلط بالسؤال. الجزء الأول من استجواب الله لإبليس أقل شخصنة مما قد نتوقع. لم يسأل الله «لماذا لا تسجد؟» مع تأكيد على ذات إبليس وعلى نيته، ولكنه سأل: «ما منعك أن تسجد؟». فالسؤال يوجه انتباهنا لشيء، قوة موضوعية تعمل على إبليس، وتجبره على أن يفعل أو ألا يفعل ما كان يجب عليه أن يفعله. التأثير الفعلي لأسلوب وطريقة السؤال هو عدم شخصنة هذا الفعل من إبليس.

يوحي السؤال بهذه الطريقة بمهارة بأن الأفعال تتأثر بقوى خارجية. لم يختر إبليس أن يعصى الله. لقد منع من القيام بالسجود. ويمكن لأي امرئ أن يأخذ ذلك على أنه تلميح لفكرة أن البشر يتصرفون تحت تأثير قوى خارجة عنهم ـ قوى شيطانية، الشيطان والشياطين التي تهمس «وتوسوس» افتراضيا في آذان البشر. تلك القوة الخارجية مميزة للأرواح الشريرة، الممثلة بقوة في آخر سورتين من القرآن:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾﴾ **(سورة الفلق)**.

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾﴾ **(سورة الناس)**.

السورتان السابقتان من التعاويذ الصلاتية التي تضفي حماية من الأرواح الشريرة وأعمال السحر التي قد تحول دون الالتزام بسلوك التقوى والورع.

موضوع حرية الإرادة المطلقة والمصير المحدد سلفا يخرج عن إطار وحدود مناقشتنا في هذا الكتاب، غير أن النص يثير تساؤلا صغيرا، فالتساؤل في سورة ص وسورة الأعراف هو: «ما منعك؟». أما في سورة الحجر، فالسؤال هو: «ما سببك؟ «﴿مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾. البناء التركيبي الثاني يظهر التأكيد على حرية اختيار عصيان الله أو عدم عصيانه. لقد كان لدى إبليس القدرة الذاتية على اختيار الشر. ووجهة النظر هذه تشكل الأسس التي بنيت عليها أساطير الطبري عن الجن. فالجن على أسس من تعريفه، يمكن له أن يختار الشر. ولقد ناقشنا وجهة النظر هذه في سياق تعريف إبليس على أنه من الجن في الفصل الخامس.

فكرة أن هناك شيئاً ما يحول دون طاعة إبليس لأمر الله له بالسجود يعطي مزيدا من التبصر والفطنة في علم نفس العصيان. فالكبرياء عنصر من عناصر تكوين البشر/الجن. ويمكن عزل تلك الصفة على أنها شيء «يجعل» الفرد يقوم بعمل أشياء من الممكن أن تتعارض مع إرادة الله. هذا الدافع الماكر لتخريج دفعة من الدوافع يشكل ويؤسس أرضية ما يليه من نفسية أو دين حيث يشكل إبليس العنصر الخارجي للمزاج البشري. ولكنه يثير أيضا التساؤل عن وجود الشياطين، أو الشيطان، المعاصر لإبليس. هل كان هناك «موسوس» يوسوس لإبليس ويحثه على العصيان؟ لا يوجد دليل يشير إلى وجود هذا الموسوس لإبليس في نصوص القرآن. ولكن ما لم يكن يوجد مثل هذا الوسواس لإبليس، فإن هذا التكوين الغريب لسؤال الله يوحي بأن الناس يمكن أن يعصوا أيضا دون وجود أي مؤثر خارجي على

الإطلاق يحثهم على ذلك. قد يكون الشيطان محرضا على العصيان، ولكن بإمكاننا أن نخطئ ونضل ونأثم بمطلق إرادتنا دون مؤثر خارجي.

لكن النصف الثاني من السؤال، يظهر موضوع الرفض بأنه رفض موجه لشخص الله. فجريمة عدم السجود ليست جرما ضد المسجود له، أي المخلوق البشري، بل ضد خالق ذلك الكائن البشري، أي ضد الله. وتتجلى أهمية المخلوق البشري من حقيقة أن الله صنعه بنفسه. فضلا عن ذلك، فإن الله صنعه بيديه. وقد ذكر الإنسان في الآية ٧٥ قبل أن يعرف له أسما.

ويستمر الله في استجواب إبليس عن سبب ما دفعه للرفض ـ «هل أنت متباه وتياه؟» ـ مؤكدا على تقدير السارد بأن ذلك هو دافع إبليس كما هو مذكور في الآية ٧٤. ولكن الله يسأل بعد ذلك: «هل أنت من العالين؟» وهو سؤال يوحي بالإشارة إلى الملأ الأعلى المذكور في الآية ٦٩ (الأعلى والعالين اشتقاقات مختلفة من ذات الجذر). وهذا السؤال يعد سؤالا فريدا في هذا السرد لقصة إبليس الوارد في سورة (ص).

هل يعد هذا السؤال سؤالا بلاغيا؟ لو كان إبليس عضوا في الملأ الأعلى فإن حبه للجدل كان قد تأسس من قبل ذلك. ربما يكون خطأه أنه قد مضى إلى ما هو أبعد كثيرا من الجدل وتعداه إلى الفعل واتخاذ قرار. ولو لم يكن إبليس عضوا في الملأ الأعلى، فإن العلاقة بين قصة إبليس وبداية ثاني آية تبدأ بـ «قل» تصبح موضع شك. هل الملائكة الذين يوجه الله لهم الخطاب في الآيات ٧١ ـ ٧٢، أعضاء في الملأ الأعلى؟ لو كانت الإجابة بأنهم أعضاء في الملأ الأعلى، فإن الجدل الذي يثار في الملأ الأعلى هو ما يوجه إليه الخطاب، ربما ينتهي الجدل بإعلان الله للملائكة أنه سيخلق بشرا. ولكن هذا

الحل سوف يجعل من سؤال الله لإبليس لا صلة ولا علاقة له بالموضوع. فالله يعلم سلفا أن إبليس من العالين. ومن ثم فإن الأقرب للاحتمال من السياق أن الملائكة ومن ضمنهم إبليس ليسوا من الملأ الأعلى. هم مجموعة منفصلة لهم وظائف غير وظائف الملأ الأعلى. وفي هذه الحالة نجد أن السؤال الذي سأله الله لإبليس يبدو معقولا ومنطقيا: ألست من الملائكة المخلصين الذين يطيعون ما يؤمرون به، أم هل أنت واحد من أعضاء الملأ الأعلى، الذين يميلون للنقاش والجدل ويمارسون التفكير المستقل؟ وسوف نعود لاحقا لهذا السؤال.

الاحتمال الثالث أن «عالين» كلمة مرادفة للتكبر والغطرسة، غير أن هذا الافتراض مستحيل لثلاثة أسباب. الأول، استعمال هذه الكلمة يكرر الاستعمال السابق، الذي يربط بين قصة إبليس وبداية الآية التي تبدأ بكلمة «قل» الثانية. السبب الثاني، المعنى المرادف زائد عن الحاجة ويعيد وصف «استكبر» فلا توجد حاجة له لو كان مرادفا. تلك الزيادة لا حاجة لها لأن أداة الوصل «أو» الموجودة بين الصفتين تقتضي ضمنا أو تعني واحداً من الاحتمالين. السبب الثالث، كما لاحظنا سابقا، أن كلمة «من العالين» لم ترد في أي قصة من القصص الست الأخرى المذكورة في القرآن عن إبليس. إذن نحن هنا أمام تفرُّد يوحي بمغزى خاص.

ويجيب إبليس عن سؤال الله بجدل واضح عن علو شأنه على الإنسان: «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين». وهنا نعلم المزيد عن إبليس. فهو أيضا من خلق الله وهو يعي ذلك بوضوح. ونعلم أيضا أن عدم انصياعه لأمر الله ينبثق من قرار واع من جانب إبليس، يعتمد ويرتكن إلى استنتاج منطقي ـ من أن النار أعلى منزلة من الطين. من وجهة نظر إبليس، فهو ليس متكبراً، ولكنه ببساطة،

وفي الحقيقة، أعلى منزلة من المخلوق الجديد المصنوع من طين. لذلك يجادل.

ولكن صراحة إعلان الله وبساطته لا تظهر لنا أي معرفة بماهية المرتبة الأدنى عند الله. لاحظ أن الله عندما وجه الخطاب لإبليس، قرن ذلك بالاسم قائلا: «يا إبليس». وحين رد إبليس لا نجد تحية رسمية، بل إعلان بسيط صارم. علاقتان يتم التداول بينهما هنا في هذا الموضع من القصة. فمن جهة، يرى إبليس أنه أعظم شأنا من الإنسان، على أساس التركيب المادي لكل منهما. علاقته بالإنسان هي موضع تعليقه. ومن جهة أخرى، فإن استجابته المجردة التي تخلو من الاعتذار لله توحي بأنه يعتقد أنه في وضع ومكانة تسمح له بالجدل مع الله. وجه إبليس الخطاب لله بدون حرف النداء مثل «يا ربي» والتي سوف يستعملها لاحقا. لقد وجه الخطاب لله كند له. ورفضه الانصياع لأمر الله يؤكد على استقلاله عن الله. وسوف يقرر بنفسه ماذا سيفعل بعد ذلك. علاقته بالله هي الموضوع الحقيقي لتعليقه.

هنا نبدأ في رؤية علاقة الموضوع بباقي السورة. فمقدمة السورة (الآية ٢) تصف الكافرين، الذين يشككون في شهادة محمد وتحذيراته، بكونهم في عزة (الجذر: ز ـ ز) أي أنهم أصحاب سلطة وعظمة، أما شقاق (الجذر: ش ـ ق ـ ق)، فتعني الانفصال والتعارض. ويظهر المصطلح الأخير ست مرات في القرآن[1]. ظهر في واحد منها (في سورة النساء: ٣٥)، للإشارة إلى نزاع بين اثنين، ولكن في المناسبات الخمس الأخرى التي ذكرت فيها كلمة شقاق، كان الشقاق بين بعض الناس حول الوحي الذي أنزله الله على محمد.

---

(١) سورة البقرة آية ١٣٧، سورة البقرة آية ١٧٦، سورة النساء آية ٣٥، سورة الحج آية ٥٣، سورة ص آية ٢، وسورة فصلت آية ٥٢.

المعنى الأولي لشقاق تعني الانفصال. أي تشير إلى شقاق الكافرين الذين احتفظوا بأنفسهم منفصلين وبمعزل عن الرسالة، أو المنفصلين عمن ينذرهم ويذكرهم.

وهنا نجد أيضا أن إبليس يحتفظ بذاته منفصلا، وقادراً على اتخاذ قراراته بنفسه دون خضوع ولا خنوع لأمر الله. كلمة (شقاق) ليست مستخدمة هنا في قصة إبليس ذاتها، غير أن التضمين يظهر أن إبليس مذنب مبدئيا بذنب إحداث الشقاق. ثمة دليل آخر على هذه الإدانة بالعصيان وهو التوازي والتماثل في الصفات الأخرى للكافرين: وهي «عزة» في الآية رقم ٢ عن الكافرين، و«استكبر» في قصة إبليس. الصفة الأولى تشير إلى القوة والعزة ولكنها تستخدم هنا بمعنى سلبي، يعني التفاخر والاستقواء. والصفة الثانية مشتقة من الجذر ك ـ ب ـ ر (أن يكون عظيما)، وهذا يعني «من يعتقد في نفسه أنه عظيم»، ومرة أخرى، فإن هذا المعنى يعني التفاخر والكبرياء والغطرسة. وهكذا فإن التسمية الشائعة للكافرين تنطبق على كل من المنشقِّين عن محمد في بداية السورة وعلى إبليس في آخر السورة.

لنعد الآن إلى موضوع الملأ الأعلى. ولاحظ أن الملأ الأعلى يوصف في الاستخلاص الثاني الذي يبدأ بالأمر «قل» بأنهم من المتجادلين مع بعضهم بعضا، ﴿يَخْتَصِمُونَ﴾ (الآية ٦٩ ـ الجذر ذاته يستخدم لوصف المتخاصمين في قصة داوود في الآيات من ٢١ إلى ٢٤). التخاصم هو بالضبط طبيعة الشقاق والاختلاف. ويعيدنا هذا الشقاق إلى إمكانية، فحصناها سابقا، من أن إبليس، المعارض لأمر الله، قد يكون بالفعل بعضاً من الملأ الأعلى المتجادل. سؤال الله البلاغي لإبليس ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾؟ (الآية ٧٥ ب)، يمكن أن يصبح معناه: «هل تؤدي دورا تقليديا مثل ذلك الذي تقوم به في الملأ الأعلى، ولكن الآن بدلا من تجادل أعضاء الملأ مع بعضهم، تتجادل

الآن مع الله؟». لم يكن الجدل وتنازع الآراء من الأعمال الشريرة في حد ذاته. المتجادلون الذين جاؤوا إلى داوود في الآيات من ٢١ إلى ٢٤ لم يدانوا لأنهم يتجادلون. أولئك فقط الذين يتجادلون مع الله أو مع وحي الله هم المدانون ككفار.

هذا التأويل يساعد على توضيح الاستخدام الملغز لكلمة «يَخْتَصِمُونَ»، والتي تبدو غير ملائمة لمجلس أعلى سماوي أو «الملأ الأعلى». وهي تساعدنا أيضا على أن نبدأ فهم سؤال، أو سؤالين عن علاقتهما ببعضهما، وهي العلاقة التي تحير المفسرين الإسلاميين للقرآن. الأول: كيف أن بإمكان الملائكة في الآية رقم ٣٠ من سورة البقرة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ أن يتجادلوا مع الله وهي الآية الموازية للآية رقم ٧٠ في سورة ص ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾؟ الثاني، كيف تحول إبليس لكائن شرير؟ بداية الإجابة على الأسئلة هنا تستوجب التأكيد على أن الملائكة لم يكونوا ممنوعين كليا من النقاش والجدل، ولا، ربما، إبداء الأسباب المنطقية التي تؤدي إلى نشوب جدل، كفرق مختلفة تتوصل إلى مفاهيم مختلفة. لم يكن خطأ إبليس إذن أنه جادل، بل خطأه أنه تجادل مع الله لا مع أقرانه. هل خطأه أنه استعمل المنطق العقلاني حتى توصل إلى استنتاجه أنه أعلى مرتبة ومكانة من البشر؟ هذا الجدل الذي وقع يشكل أحد عناصر المأساة: أن يعلن أن بعض المبادئ أعلى وأكثر جوهرية من سلطة الله وحقه المطلق. الشخصية المأساوية تتمسك بالعدل، والإنصاف، والمبادئ المطلقة والمقيدة حتى لسلطة الله المطلقة. خطأ إبليس أن تمسك بمنطقه الخاص حتى بدا أعلى سلطة من أمر الله المباشر. هذا السلوك المتمسك بالمبادئ كان أيضا مأساته. ولقد رأينا ذات الدينامية في الفصل السابق، في سورة الحجر.

رد الله على هذه الوقاحة هو أمره بطرد إبليس «منها»، والمفترض أنها السماء، ثم إعلان أن إبليس ﴿رَجِيمٌ﴾ (الآية ٧٧). وكما شرحنا فيما سبق، فإن معنى هذه الكلمة (رجيم) قد فهم بوجه عام على أن إبليس «ملعون»، مع أنها تعني حرفيا أن إبليس «مرجوم بالحجارة» من الجذر ر ـ ج ـ م (أن يقذف بحجر). الكلمة تماثل في النص العربي كلمة ر ـ ح ـ م (رحم) باستثناء وجود نقطة. والرحمن من ذات الجذر، وهو اسم من أسماء الله وربما من أبكر أسماء الله[1]. والتنويع الشائع من الجذر هو كلمة رحيم[2]. رجيم ورحيم يتواجهان هنا في مقارنة كملعون ورحيم.

وعلى ضوء المعنى الفعلي لـ «ذلك المرجوم»، فإن الأقرب لتلك الإشارة أسطورة النجم الحارق أو الشهب والنيازك التي يرجم بها الجن الذي يسترق السمع على الملأ الأعلى والتي ناقشناها في الفصل السابق فيما يتعلق بسورة الحجر. إذن كلمة «رجيم» تربط بين أسطورة إبليس والجن الذين يرجمون حين يسترقون السمع على الملأ الأعلى.

عقد اتفاق

﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٨٠﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٨١﴾ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ

---

(١) أنظر سورة الفرقان آية ٦٠، وهي من أوائل السور المبكرة يظهر فيها أن الرحمن هو الله. ويبدو أن الغرض من الفقرة القرآنية هو إظهار أن الرحمن والله هما ذات الإله. أنظر أيضا سورة الإسراء آية ١١٠ ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾.

(٢) الشكلان موجودان معا في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ التي تبدأ بها كل سورة باستثناء سورة التوبة (٩): بسم الله الرحمن الرحيم.

ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾ قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾ **(الآيات من ٧٩ ـ ٨٥)**.

القسم الأخير من قصة إبليس تبادل آخر للمواقف بين الله وإبليس مع قلب الأدوار. فإبليس الآن هو المستجوب والمناشد. والله يتحدث بطريقة تصريحية. رد الله في أول تبادل للأدوار، حين أعلن إبليس استنتاجه المنطقي بعلوه على الإنسان، رد القادر. في الآية ٧٨، يستعمل الله حرف «ل» التوكيدي لإبراز لعنته وتسليط الضوء عليها، والتي ستحل على إبليس حتى يوم الحساب. ويرد إبليس بمناشدة، وهو هذه المرة يضع على رأس كلامه نداء التقدير والاحترام بكلمة «ربي». الله لعنه إلى يوم الحساب. وإبليس يطلب إمهاله مهلة حتى ﴿يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

هذا التبادل يوازي تماما ذلك التبادل الموجود في سورة الحجر. ففيها أيضا يطلب إبليس مهلة. جذر كلمة «فانظرني» يعني «ينظر، يعتبر» والافتراض هو أن الله لو ينظر فعلا إلى شخصا ما، فإن رحمة الله سوف تغلب على غضبه[1].

وقبل الله رغبة إبليس، ولكن بطريقة تنحي السلطة الإلهية جانبا. فهي حرفيا، «أنت/سوف تكون من الممهلين». الوعد النهائي أتى بمهلة «حتى اليوم المعلوم» ـ يؤكد أكثر على الفجوة في السلطة بين الله وإبليس. فالله يعلم وقت نهاية العالم ولكن إبليس لا يعلمه. عند هذه النقطة لم يكن لدى إبليس إمكانية التيقن من أنه وقت نهاية العالم الذي يشير الله إليه. مدى إمهال إبليس يخضع الآن كليا لإرادة ورغبة الله. ومرة أخرى، يتم التأكيد على الطبيعة الحصرية للعلم والمعرفة

---

(١) لين، المعجم العربي ـ الإنجليزي، ٢: ٢٨١٠ ـ ٢٨١٣.

الإلهية وإرادة السيادة الإلهية ويتم توضيحها، فالله وحده هو العليم بكل شيء.

التبادل النهائي يظهر إبليس، وهو يتعرف أكثر ولكنها ليست معرفة مطلقة بسيادة الذات الإلهية، ويعلن بوضوح أنه سوف يغويهم أجمعين، كلهم جميعا، باستثناء أولئك الذين جنبهم الله. بدأ إبليس بالاعتراف بأن عمله المستقبلي سوف يكون «بعزة الله». عزة الله وقدرته أصبحت عنصرا في المشهد هنا، فحيث إنه الله هو مصدر الخير والشر (٧: ١٦٣، ١٣: ١١)، غير أن إبليس اتخذ قراره وأعلن عن نواياه باتباع واختيار الشر. هنا باختصار يوجد أحد المفاهيم التقليدية الإسلامية عن طبيعة الشر. فالشر لا يمكن أن يقع أو يحدث إلا بإرادة الله وقدرته، غير أن قرار البشر (أو الجن) باختيار ذلك الجانب من القدرة الإلهية، واستخدامه في نوايا ومقاصد شريرة، يجعل من كل الشر مسؤولية الفرد الذي يقوم به.

وحتى هذا الموضع، يرى المرء إبليس متجاوزا. فهو يعلن أنه سيغوي البشر أجمعين، ولكن بعد ذلك، وبوقفه مميزة بعلامة فصل في الآية، يسمح باستثناء، بل الأصح أنه استثناء كبير وهائل ـ إلا عباد الله المخلصين أولئك الذين قرر الله إخلاصهم وخلاصهم. المقارنة بين «أجمعين» و«إلا عبادك» يوازي الآية ٧٣ حيث يسجد الملائكة «إلا» إبليس.

رد الله النهائي كان بإعلان أن الترتيب والاتفاق حقيقي وملائم بإعلان مزدوج: يقول الله فيه: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ (الآية ٨٤).

المزاوجة هنا، وهي مثال آخر مشهود على قلب المفردات البلاغي، تؤكد على كل من التوكيد الموضوعي ـ أي إن هذه هي الحقيقة ـ وتوكيد الفاعل ـ أنا أقول إن هذا حقيقي. وربما يفهم المرء

التوكيد على أنه إعلان سيادي هكذا: «هي حقيقة لأنني أقول إنها حقيقة». الجملة موجزة ومورية.

أولئك الذين يتبعون إبليس، الذين سيضلهم إبليس، سينتهي بهم مصيرهم إلى جهنم. بهذا التصريح الذي يحمل نتيجة مرضية، يرجع النص بعد خروجه عن موضوع السياق الأصلي إلى ثالث آية تبدأ بـ«قل». فمحمد هنا في مقارنة مع طلب إبليس لمهلة ومسؤوليته عما سيقوم به، يعلن عدم اهتمامه بنيل مكافأة ولا أجرا على توصيله رسالة الله وإبلاغ الناس بها.

بناء قصة إبليس في سورة (ص) ثنائي الأبعاد. فالآيات الأربع الأولى من قصة إبليس آيات وصفية وتهيئ المسرح لحوار بين الله وإبليس. وتظل مركزة على نية الله، وفي بدايتها يعلن الله عن نيته لخلق كائن بشري، ثم نية الله لجعل كل الملائكة تسجد لهذا المخلوق الجديد. لم يكن آدم قد تسمى بعد ولم يكن موضع اهتمام الآيات في حد ذاته. التركيز في القسم الأول من الآيات كان على الله الخالق. وذكر اسم إبليس في آخر آية فقط من ذلك القسم الأول من الآيات.

القسم الثاني عبارة عن حوار، أو ما يزيد عن حوار، أي يصل إلى حد الجدل بين الله وإبليس. ترى فيه إبليس وهو ينتقل من وضع وحالة الادعاء الظاهري إلى حالة من المساواة والندية مع الله ثم الانتقال إلى الاعتراف بسلطة الله وقدرته لكنه مازال في حالة تحدي لله. الحوار بدأ وانتهى من قبل الله، لذلك يؤطر الله الحوار بسؤال (الآية ٧٥: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾) وإعلان أن هذا حقيقي (الآيات ٨٤ ـ ٨٥: ﴿قَالَ فَٱلۡحَقُّ وَٱلۡحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾). هذا القسم الثاني هو جوهر وبؤرة النص، أما القسم الأول فكان ضروريا لإعداد مسرح الأحداث.

ويفيد الجدل بين إبليس والله في تصوير وإبراز النقطة التي تثار بعد الثلاثة أوامر في الآيات التي تبدأ كل منها بـ «قل»، حيث يعيد محمد تكرار أنه لا يعرف أكثر مما أرسل إليه لإبلاغه للناس. بل إنه لا يعرف شيئا عن الملأ الأعلى. فقرة إبليس تفيد لإظهار وإثبات أن حتى أعضاء الملأ الأعلى ليس لديهم فهم كامل لأسرار السماء. محدودية المعرفة تلك يستدل عليها مبدئيا من إعلان الله للملائكة عن عزمه على خلق بشر. فحتى الملائكة لا يعرفون إلا ما يطلعهم الله عليه. ولكن الأكثر أهمية، أن إبليس الذي كان يفترض في نفسه أنه متساو في المعرفة مع الله، يتراجع إلى الاعتراف بعلو علم الله بكل شيء وقدرته ـ علم الله الذي ينطوي وحده على معرفة موعد انتهاء المهلة التي وهبها لإبليس، وقدرة الله التي يدرك إبليس أن حياته الجديدة تعتمد عليها. فإبليس يضل الناس ولكن بقوة الله وسلطته، وليس بإمكانه أن يضل إلا أولئك الذين لم يحفظهم الله من إغوائه.

الخلاصة

سرد حكاية إبليس في سورة (ص) يوازي إلى حد بعيد سرد سورة الحجر. في الأجزاء، يتطابقان تماما. ففيهما يبرز انفراد الله بالمعرفة وإحاطته بكل شيء. الفارق البارز موجود في سورة الحجر، فالتركيز كان على علاقة آدم وإبليس، بينما هنا في سورة (ص) لا يوجد ذكر لآدم على الإطلاق، مع إيلاء قدرة الله على الخلق تركيزا أكبر، وعلى وجه التخصيص ذلك الذكر الفريد بأن الخلق تم بيد الله. السياق الأغلب للسورة يوجه انتباهنا أيضا إلى فكرة الجدل. فرد إبليس على استجواب الله له عن سبب امتناعه عن السجود يثير النزاع ـ إعلان إبليس ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ﴾ غير موجود مباشرة، رغم ضمنيته، في سورة الحجر. فضلا عن ذلك، فمعرفة أن إبليس خلق من نار، يفهم منه أنه

خلق من عنصر أنبل في المجال الطبيعي، وهو تعليق سردي في سورة الحجر، ولكنه يكشف عنه مباشرة في سورة (ص): ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾. ويظل هذا التباهي يعكس علو وسمو قدرة الله كخالق، ولكن بطريقة تبدو بشكل ما كاتهام ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [فكيف تقلب المراتب الواضحة لما خلقت]» ويمكن للجملة أن تقرأ بطريقتين وربما ينبغي أن تقرأ بالطريقتين للإلمام ببراعة وقدرة الحاكي على الصياغة.

من الواضح أن سورتي (الحجر) و(ص) متقاربتان إلى حد كبير، غير أن الفروق بينهما تظهر نية واضحة على سرد القصة ذاتها بطريقتين متميزتين لإظهار زوايا متميزة وفريدة عن موضوع الشر. ففي سورة الحجر، هيمنة موضوع نزاع الأشقاء ينفي وصف أي من المتشاقفين بالخير أو الشرير. مصدر الشر يأتي من خلط ترتيب أفضليات المخلوقات نتيجة تدخل السيادة الإلهية مضافا إليها عواطف ومشاعر البشر/ الجن - وهي وصفة كلاسيكية لتكوين أي مأساة تراجيدية. تعرض سورة ص بشكل أساسي القصة ذاتها ولكن بتنويعات كافية لتغيير شخصية إبليس من مخلوق بشكوى عدلية مبررة ضد الله إلى صورة الكائن المتعال والمتغطرس، التياه بذاته افتخارا والذي لا يهاب الله. تبرير إبليس الأولي يحمل منطقا معينا، غير أن النغمة هنا قد تغيرت. فإبليس أصبح أكثر جزما وتأكيدا، وأكثر جرأة. وبينما قد يغوي السرد القارئ في سورة الحجر بالتعاطف مع إبليس في اعتراضه على أمر الله، إلا أن التعاطف معه في سورة ص أصعب كثيرا.

يروي القرآن ذات القصة في السورتين، ولكن بسرد مختلف مع تفاوت النطاقات بشكل مميز. ولا يوجد سبب لافتراض أن أية نسخة منفردة مقصود منها أن تنسخ الأخرى. بل الأحرى، يعمد القرآن

لتوصيل تعقيد موضوع التبرئة الإلهية بإيراد إحالات عديدة مختلفة للموضوع. فرسالة سورة الحجر ورسالة سورة (ص) كلاهما حق: فالله يقول ذلك.

الفصل الثامن

سورة الإسراء (١٧)

سميت السورة رقم سبعة عشر من القرآن على اسم الحدث الذي تشير إليه الآية الأولى: الإسراء والمعراج المرتبط بها. وهو الحدث الذي يشير إلى رحلة محمد الليلية إلى القدس وما تلاها من صعوده للسماء للرؤية المبهجة لله[١]. ولهذا الحدث أهمية عظمى في الإسلام، خاصة في التعبير الصوفي عنه، كما أن له سحرا وجاذبية كبيرة لدى دارسي تاريخ الأديان[٢]. على أي حال، فباستثناء التلميح الخفي المحتمل هنا، في الآية الأولى، فإن قصة الرحلة الليلية بوجه آخر لا يشار إليها في هذه السورة، ولا في القرآن في مجمله، إلا في الآية ٦٠ من هذه السورة التي يفهم منها أنها إشارة لرؤية محمد للسماء أثناء المعراج.

الصفات العامة التي سنلاحظها عن السورة تكمن في طريقتها الخاصة في وصف العلاقة بين الله والفرد، وتأكيدها على طبيعة القرآن كنص يكشف عن مضمونه شيئا فشيئا، واهتمامه وتركيزه على دور الرسول. وسوف نتفحص أيضا من خلال هذه السورة صفة في القرآن

(١) في بعض الأماكن يشار إلى هذه السورة باسم سورة بني إسرائيل.

(٢) أنظر أولسن، «الرحلات السماوية»، ٢٣٣. وهي تعرض التراث الغزير من التفسيرات المتعلقة بهذا الحدث في كل من المصادر العربية والغربية.

أهملناها إلى حد كبير: وهي نمط السجع البلاغي في السورة. أغلب سور القرآن بما فيها هذه السورة، تظهر نمط نظم متسق من آية لآية. ففي سورة الإسراء، تنتهي كل الآيات، باستثناء الأولى والأخيرة، بنهايات منصوبة.

الله، الوكيل

الأجزاء الأولى من سورة الإسراء تتبع إطارا معروفا. فبعد الحمد له الأولية التي تمجد الله، الذي أظهر آياته وإعجازه لعبده، بافتراض أن محمدا هو المقصود بعبده، تنتقل السورة مباشرة إلى تقرير تاريخي ـ وهو هنا إنزال التوراة على موسى وما تلاه من عقاب مزدوج أنزله على بني إسرائيل لفشلهم في الانتباه والالتزام بالتحذيرات والمحاذير التي أنزلها لهم.

في تلك الفقرة التاريخية، يقول الله لبني إسرائيل: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلًا﴾ (١٧ : ٢). المصطلح الذي ترجمته هنا بألا تثقوا إلا بي هو في العربية «الوكيل»، وهو أحد الأسماء التسعة وتسعون لله (الأسماء الحسنى)، والتي تعني طبقا لما أورده ابن منظور «هو الكفيل الدائم بأرزاق العباد، وجوهره أنه يقدر عبء الأمر الموكول إليه». وتكرِّر الآيات ٥٤، ٦٥، ٦٨، و٨٦ ذكر هذا المصطلح. هذا المفهوم من التوكل بحاجة إلى ربطه بالنص في الآية ٧ التي تؤكد على مسؤولية بني إسرائيل، وكل الناس، عن أفعالهم:

﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَاۚ﴾

الآيات من ١٣ إلى ١٥ تعيد التأكيد على مسؤولية الفرد عن أعماله وأفعاله. هذا التأكيد يكتسب نغمة مغايرة عن تلك الآيات التي تسود في أغلب سور القرآن (وهي موجودة أيضا في سورة الإسراء): ألا وهي سلطة الله المطلقة وقدرته. وبينما يتوافق القرآن بوجه عام

على مسؤولية الفرد الكاملة عن أفعاله وأعماله الشخصية، فإنه من النادر أن يقرر ذلك بمثل هذا الوضوح الوارد هنا في سورة الإسراء[1]. هنا أيضا يوجد اعتراف بعيب موروث في الطبيعة البشرية، وهو أن الانسان «عجول» (الآية ١١). وعلى الرغم من أن الله سلطة وقدرة مطلقة على كل ما يحدث على الأرض، بما فيها الأفعال البشرية، إلا أن كل فرد مسؤول مسؤولية مباشرة عن أفعاله: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ (الآية ١٣). والطائر فأل عام يمثل المستقبل وهو هنا يرمز لأعمال الفرد[2].

يبدأ الجزء الأول من السورة بقصة من التاريخ ويتبعها توضيح ديني للتاريخ. فبني إسرائيل قد وهبوا كتابا من لدن الله ونذيرا. وعلى عكس نوح، الذي كان عبدا شكورا، أخطأ بنو إسرائيل بشدة، مرتين، وأعيدوا إلى الصواب أول مرة وربما لثاني مرة. سيعاقب الله المفسدين، وسيكون رغم ذلك رحيما، ولكن البشر عجولون. غير أن كل فرد مسؤول بذاته وبمفرده عن مصيره. الدرس هنا ليس فقط في أن كل فرد مسؤول عن أفعاله بل أيضا في أن العشيرة أو القبيلة لا تتحمل مسؤولية أفعال أي فرد منها. هذه الشفاعة قد تكون لآلهة أخرى (ذكرت أهداف العبادة سابقا في الآية ٢٢ وفي مواضع أخرى ـ عن اتخاذ آلهة مع الله، لا بديلا عنه)، أو ربما تشير إلى شفاعة محمد كما نفترض فيما ورد بعد ذلك بالإشارة إلى الآية ٥٤.

---

(١) وات، «حرية الإرادة»، ١٣. يورد وات في هذا الشأن كثيراً من الآيات بهذا المعنى، ولكن ليس منها هذه الآية، تلك الآيات العديدة التي أوردها تشير إلى إتاحة الله للبشر حرية الإرادة (١٨: ٢٩ ـ ٣١، ٢١: ٤٧، و٣٦: ٥٤). الآية المعنية هنا لا تحتوي حتى على اسم الله في تلك المعادلة.

(٢) يذكر الطبري كثير من التفسيرات التي تعادل كلمة «طائر» بكلمة عمل، «الأعمال». ارجع للطبري، «جامع البيان في تفسير آي القرآن»، ١٥,٥٠ ـ ٥١ (المجلد التاسع).

في القسم التالي من السورة (الآيات من ٢٣ إلى ٣٩)، يذكر القرآن سلسلة من الوصايا المحددة تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والعلاقات الشخصية. تلك المجموعة من الوصايا تعد من وصايا الحكمة التي أوحي بها الله لمحمد. تبدأ المجموعة (الآيات ٢٢ ـ ٢٣) وتنتهي (بالآية ٣٩) بتحذير من عبادة آلهة أخرى. تتابع الوصايا، يتعلق باحترام الآباء، ورعاية الأيتام، والفقراء، وأبناء السبيل، وعدم قتل المواليد خوفا من الفقر، أو التحذير من مغبة الغش والمخاتلة في الأعمال التجارية والبيع والشراء ـ كل ذلك يرتكز على فكرة أن الله هو الوكيل، وهو الحامي الذي سيرزق ويهب ما يحتاجه أي فرد، أي أن الفرد لا يحتاج لخزن المؤن ولا طرد وصرف المحتاجين.

تستهل الآية ٤١ أول قسم طويل ممتد يصفه القرآن بأنه نص تفسير وشرح وتذكير (الآيات ٤١ ـ ٤٥) ونص للتلاوة (الآيات ٤٥ ـ ٤٧). يتحول تركيز النص بعد ذلك لجماعة مجهلة من الناس لا تؤمن بالآخرة ولا بالبعث. ولقد ذكرت الحياة الأخرى بوجه عام في السورة (في الآيات ٨، ١٠، ١٩، ٢١)، وعلى وجه التحديد في سياق تلقي كل فرد لكتاب أعماله في الدنيا (الآيات ١٣ ـ ١٤). وسوف تتكرر كل من تلك الأفكار الرئيسة لاحقا في السورة. تلك الجماعة المحددة من الكفار تشكك في احتمال البعث (الآيات ٤٩ ـ ٥٢). لم يكن الرد على هذا الاعتراض من جانب تلك الجماعة المجهلة بإدانتها أو تحذيرها من العقاب الأخروي المذهل الذي ينتظرهم في الحياة الأخرى، بل كان الرد بآية تبدا بـ «قل» لمحمد يأمره الله فيها بأن يطمئن المؤمنين.

هذا الرد غير المعتاد، الموجه للمؤمنين، لا لأولئك الذين وجهوا الخطاب لمحمد بعدم تصديقهم له، يؤكد مرة أخرى على أن الله هو الوكيل. في هذا الأمر الأول الذي يبدأ بـ «قل» في السورة، فإن

محمدا على وجه التحديد هو من يوجه إليه الخطاب، على الرغم من أنه ليس مقرونا باسمه، بل بصفته بأنه ذلك الرسول الذي ليس مطلوبا منه أن يكون وكيلا عن المجتمع (الآية ٥٤: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلٗا﴾)، فدور الوكيل يقتصر على الله (الآية ٥٥: ﴿وَرَبُّكَ أَعۡلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ﴾). هذه الفقرة تذكر بالتوكيد السابق على أن مسؤولية الفرد عن أعماله مقصود منها دحض فكرة أن محمدا شفيعا عن مجتمعه أو وكيلا عنهم.

قصة إبليس

فقرة إبليس (الآيات من ٦١ إلى ٦٥) هي ثاني الفقرات التي تبدأ بـ «إذ». كلتا الفقرتين (الآيات ٦٠ ـ ٦١) تبد بـ «إذ قلنا لـ» مما يخلق توازيا قويا بين الاثنتين. وهما يقارنان ببعضهما على أي حال في النقطة المحورية اللتان تدوران حولها. الفقرة الثانية غير الموجهة إلى أحد بعينه، تبدأ بقصة إبليس. أما الفقرة الأولى فموجهة لمحمد على ضؤ من معرفته وتجربته:

﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِۚ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰكَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِۚ وَنُخَوِّفُهُمۡ فَمَا يَزِيدُهُمۡ إِلَّا طُغۡيَٰنٗا كَبِيرٗا﴾ (الآية ٦٠)

ويفهم الطبري السطر الأول من الآية السابقة على أنها تعني أن محمدا محمي من قبل الله مما قد يفعله به البشر، أو العرب، حتى اكتمال القرآن. ويتسق هذا الفهم مع التركيز المذكور لاحقا في السورة عن عملية الوحي القرآني، غير أن ذلك ليس مذكورا في الآية ذاتها مباشرة. أورد الطبري أكثر من فهم للمفسرين عن الرؤية (الإسراء والمعراج) والفتنة التي اقترنت بها. بعض المفسرين فسروا كلمة «الرؤيا» الواردة بالآية على أنها رحلة الإسراء والمعراج الليلية

الإعجازية لمحمد التي انتقل فيها من مكة لبيت المقدس ثم عروجه من بيت المقدس على السماء، وأن الفتنة هي عدم تصديق كثيرين ممن سمعوا قصة محمد عن الاسراء. وذهبت تفسيرات أخرى إلى أن تلك الرؤية هي رؤية التي رآها محمد عن دخوله مكة، أو أنها الحلم بوجود قرود على منبر محمد. ويميل الطبري إلى تفضيل تفسير جماعة الإسراء والمعراج[1].

وتفهم «الشجرة الملعونة» في الآية ٦٠ بوجه عام على أنها شجرة الزقوم، وهي شجرة لا تفرز إلا زبدا شديد المرارة وتمرا مرا، وأحيانا ما تفسر على أنها شجرة بالجحيم، أو شجرة تجتمع عليها الطفيليات (كشوث)، أو شجرة تبدو للبصر على هيئة رؤوس الشياطين[2].

لو هذه الآية متماثلة مع آية افتتاحية قصة إبليس التالية لها في الآية رقم ٦١، على افتراض أن كلتيهما تبدآن بـ «إذ»، ما الذي يمكن أن نستفيده من هذا؟ لا توجد إجابة واضحة لهذا السؤال من تفسيرات الآية ٦٠. لذا ينبغي أن ندخل إلى قصة إبليس ذاتها ثم نعود بعد ذلك مرة أخرى إلى ذات السؤال.

قصة إبليس في سورة الإسراء مسرودة في خمس آيات، كلها مقفاة بقافية واحدة.

الآية الأولى (٦١) تبدأ مباشرة بأمر الله للملائكة، واستجابتهم، ورفض إبليس ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾.

أول سطران متماثلان مع النص الموجود في سورة الكهف

---

(١) االطبري، «جامع البيان «١١٠,١٥ ـ ١١٣ (المجلد التاسع).

(٢) المصدر السابق، ١١٣,١٥ ـ ١١٥.

(١٨ : ٥٠) وقريب جدا من النص الموجود في سورة البقرة (٢ : ٣٤)، وسورة الأعراف (٧ : ١١ب)، وسورة طه (٢٠ : ١١٦). هذه الفقرة هي لب القصة. في الروايات الأخرى، يؤكد النص رفض إبليس بكلمة «أبى»: سورة البقرة (٢)، وسورة طه (٢٠)، وبتوضيح أكثر، سورة الحجر وسورة الأعراف (٧)، أو ترد مشروحة على لسان السارد: كان ﴿نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾، سورة الكهف (١٨)، و﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾، سورة ص (٣٨). وفي فقرات أخرى، يستجوب الله إبليس عن سبب تراخيه ـ ما منعك أن تسجد لما خلقته بيدي ـ (سورة ص، الآية ٧٥، وتماثل ما ورد في سورة الحجر، الآية ٣٢، وسورة الأعراف، الآية ١٢)[1].

ولكن هنا، في سورة الإسراء، يغيب مثل ذلك التفصيل والشرح القصصي. وبتقديم أساس السرد ـ أمر الله، طاعة الملائكة، ورفض إبليس ـ تنتقل سورة الإسراء مباشرة وبتفرد إلى دفاع إبليس عن رفضه. النقطة المحورية هي الحوار الذي دار بين إبليس والله. يعتِّم السارد المسرح باستثناء الخلفية، موضحا المشهد بـ «قال» التقديمية والتمهيدية في السطر الثالث من الآية ٦١ وفي بداية الآية ٦٢، و٦٣. في كل حالة لا يستدل على المتحدث إلا من طبيعة الحوار. وفي الحقيقة، وحتى لو سمينا ذلك بأنه مواجهة فإن الحوار يوسع المصطلح، حيث لا يوجد إلا دفاع إبليس عن عدم إطاعته لأمر الله بالسجود ورد الله السريع الحازم في الآيات ٦٣ ـ ٦٥.

بالمقارنة مع الروايات الأخرى لقصة إبليس في القرآن، فإن رواية سورة الإسراء هي الأكثر حدة في المواجهة. فإبليس لم ينتظر أن

---

(١) ارجع للملحق أ، جدول سور إبليس، لبيان توضيحي ومقارنة أوضح بين مختلف النصوص.

يستجوبه الله عن سبب عدم سجوده، أو حتى قبل أن يلاحظ أنه قد رفض السجود لآدم كما أمر الله. في الروايات الأخرى، تفسير إبليس لاختياره عدم السجود يتم بشكل إعلاني ـ الله يسأل، وإبليس يجيب على السؤال. ولكن هنا، في سورة الإسراء، إبليس هو من يستجوب الله في صورة بلاغية تسخر من افتراض أنه كان من المنتظر منه أن يسجد أمام مخلوق خلق من طين. وهو لم يؤكد على علو شأنه عن آدم بسبب خلقه من نار والنار أسمى من الطين. بل على العكس، بطريقة منغمة من عدم التصديق، يسأل: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾؟

التغيير في مقام الصوت في «طينا» كاتهام غير محدد مطلوب للحفاظ على نمط القافية في كل السورة. التأثير النحوي للتغيير يكمن في تحويل «من طين» ـ وهو التركيب البنائي الموجود في الروايات الأخرى لقصة إبليس لوصف المادة التي خلق منها آدم ـ إلى حال (وهي حالة تصف تركيب آدم). حال مفعول به، لا فعل. وعلى ذلك فطبيعة «طينا» لا تصف حالة الفعل من الخلق (خلقت)، بل المخلوق (الإنسان) في إشارة لآدم. وهكذا نجد أن «طينا» تصف المادة الأصلية التي صنع منها آدم. التركيب النحوي هنا لـ (طينا) هو حال مستديم يصف الكائن ويعود إلى الجملة خلقت آدم: آدم، «طيني» في طبيعته[1].

وكون هذا هكذا، في أرق وأتقن نمط وشكل، وبكون أصل خلق آدم أدنى من خلق إبليس المخلوق من نار، تصبح مشكلة آدم الدائمة التي تمثل الدونية. فهو طيني. هذه الحالة قد تذكرنا أن السورة قد أشارت من قبل إلى وجود نقاط ضعف في طبيعة البشر، في حال آخر مذكور في الآية رقم ١١: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾.

---

(١) ارجع إلى رايت، «قواعد نحوية»، ٢: ١١٤. وكما يشير رايت، فإن الحال يتضمن عادة حالة انتقالية، ولكن يحدث هذا في الغالب حين يكون صفة. الحال هنا اسم ويصف حالة مستمرة لا تتغير.

حديث إبليس يستمر في الآية ١٢، مقدم له بـ «قال» أخرى:

﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الآية ٦٢)

ويواصل إبليس التعبير عن سخطه. وهو يشير إلى آدم بتجهيل قائلا: «هذا»، الذي كرمه الله عنه. ويميز الطين الخامل آدم كصفة له أكثر مما يميز البشر. خطاب إبليس لله ليس سوى تحد، مع تأكيد على الْمُخَاطَبَ (أنت). في الفقرة الأولى من ذلك الحديث المتواصل، نجد تعبير «أرأيتك» تعبيرا فريدا من بين كل فقرات قصص إبليس في القرآن. ومثل الجملة السابقة، هو سؤال موجَّه مباشرة لله. نغمة الاتهام في توجيه الخطاب بضمير مضمر يعود إلى «أنت» واردة مرتين: مرة كفاعل في الجملة (التاء) ومرة أخرى كمفعول به (الكاف) متصل بالفعل «رأيت» والذي يصبح كما يشير القرطبي وآخرون ضمير توكيد[1].

ويطلب إبليس من الله مهلة، وهو مطلب انعكس في ثلاث روايات أخرى من قصص إبليس[2]. في الروايات الثلاث الأخرى للقصة، يأتي هذا الطلب كرد على أمر الله الغاضب: أخرج، أما هنا في سورة الإسراء فذلك الأمر غائب. تأثير غياب هذا الأمر يأتي لإزالة أي تلميح لرفض الله لإبليس من القصة. مثل ذلك الرفض ربما ينبثق فقط من معرفة القارئ التي استمدها من الروايات الأخرى للقصة. لا يوجد هنا ما يشير إلى طرد الله لإبليس من حضرته. المهلة التي يطلبها إبليس تعلمنا أنها رد الفعل طبيعي على نوع من العقاب

(١) البيضاوي، «تفسير البيضاوي»، ٥٧٦,١، القرطبي، «الجامع»، ٢٥٨,١٠ (المجلد الخامس).

(٢) سورة الحجر آية ٣٦، وسورة ص آية ٧٩، وسورة الأعراف آية ١٤.

و/أو التقييد، غير أنه لم يذكر شيئا من رد فعل الله. وينتقل تأكيد الفقرة بالفعل من طرد الله لإبليس لنية إبليس في الهيمنة على نسل آدم. وقد عبَّر عن تلك النية بمصطلح من فعل فريد يحظى بقدر كبير من التركيز والانتباه من كل المفسرين والمؤولين، وهو: «أحتنكن»، على وزن أفتعل من الجذر ح ـ ن ـ ك وقد ضاعف من تكثيف الفعل النون الأخيرة ولام التوكيد في بداية الفعل. ويورد القرطبي عددا من المرادفات لمعنى ح ـ ن ـ ك: أستولين عليهم، احتوينهم، وأضلنهم. وهي صورة أخرى على أي حال تبدو أشد عنفا وإتلافا: وهي صورة أسراب جراد تهاجم حقلا وتلتهم وتدمر كل مزروعاته. ويعيد الزمخشري[1]، والبيضاوي[2]، و البروسوي[3]، والطبرسي[4] ذكر هذه الصورة التخيلية، ولكن المدهش أن الطبري لا يذكرها.

رد الله على وعيد إبليس يؤكد على الإحساس بعنف إبليس في عدوانه على البشر. الاستجابة الإلهية الأولى هي التنبؤ النمطي بجهنم لأولئك الذين سيتبعون إبليس. الآية الثانية من رد فعل الله، (الآية ٦٤) هي تشجيع مفعم بالحيوية لإبليس ليحقق وعده بتضليل البشر، بل حتى دفعه لبذل أقصى جهده لاحتواء كل من يستطيع احتوائهم.

﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ وَعِدۡهُمۡۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (الآية ٦٤).

وهنا يظهر أن إبليس يملك عدوانا ثلاثي الأبعاد على البشر. فهو

---

(١) الزمخشري، «الكشاف»، ٦٣٣,٢.

(٢) البيضاوي، «تفسير البيضاوي»، ٥٧٦,١.

(٣) البروسوي، «روح التفسير»، ١٨٠,٥.

(٤) الطبرسي، «مجمع الطبرسي»، ٥ ـ ٦,٦٥٦.

يحرض ويحث بصوته، ويهدد بجيش من الخيول والفرسان، ويقحم نفسه في العلاقات البشرية بما فيها من ثروات وأبناء. السطر الثاني يحمل تفسيرات عديدة، خاصة مع استعمال فعل ج ـ ل ـ ب، وترجم في الإنجليزية بمعنى عدوان، وهو يظهر فقط في القرآن[١]. فمن هم الفرسان والمشاة، ومن الذين يعتدون، وكيف يعتدون؟ فهم بعض المفسرين الفرسان بأنهم أولئك الرجال والجن الذين ينضمون مع إبليس في عدم طاعتهم لله. وربما تشير تلك الآية إلى أساطير تروي بأن إبليس كان قائدا لجيش من الملائكة أو الجن في بدايات الزمان الأولى[٢]. ويشير القرآن أيضا إلى أعوان إبليس في سورة الشعراء (٢٦ : ٩٥). ويناقش «لين» تلك الفقرة ويقدم تفسيرات عديدة مستقاة كلها من اللغويين. في كتاب ابن هشام «مغني اللبيب»، يقدم تفسير الفقرة على أنه «وارفع صراخك المشوش ضدهم». وفي تفسير البيضاوي، يرد التفسير كما يلي (وصحْ عليهم من الجلبة، وهي الصياح)[٣]. ولكن في تاج العروس لمرتضى الزبيدي، التفسير هو «واجمع عليهم وتوعدهم بالشر»[٤].

بوجه عام رغم ذلك، حين يتحدث القرآن عن إبليس فإنه يتحدث عنه بمفرده، وحين يتحدث عن الشيطان فإنه يتحدث عن حشود وجماعات تتبعه وموالية له. في هذا الحديث على وجه التخصيص، فإن إشارة الله الأخيرة في الآية للشيطان، لا لإبليس. مجموعة العدوان الثلاثية تقترن بالحديث عن الشيطان، والذي ذكر هنا في اقتران كبير بقصة إبليس. في هذا القص، صور إبليس في خصومة

---

(١) تظهر في صورة إسمية في سورة الأحزاب آية ٥٩، مشيرة إلى عباءة.

(٢) أنظر الطبري، «جامع البيان»، ٢٠١,١ (المجلد الأول).

(٣) البيضاوي، «تفسير البيضاوي»، ٥٧٦,١.

(٤) لين، المعجم العربي الإنجليزي، ٤٣٩ : ١. المصدر ج ـ ل ـ ب.

شديدة، وبأسلوب اتهامي، وانتقلت كل القصة في اتجاه شيطاني. وعلى الرغم من أن إبليس والشيطان ما زالا حتى الآن لم يتم التعرف عليهما على أنهما كائن واحد، فإن هذه الفقرة تجعل من السهل ربط الشخصيتين في شخصية واحدة. وينتهي حديث الله (الآية ٦٥) بإعادة التأكيد على دوره كالوكيل، الذي يحمي عباده المخلصين من تأثير وسلطان إبليس عليهم.

﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا﴾ (الآيـــة ٦٥).

ويثير هذا التعبير الغريب التساؤلات. هل لإبليس سلطة على من ليسوا من عباد الله؟ الآية السابقة تصور إبليس، أو الشيطان، كمغو، يحدث لغطا، ويصرخ، ويقحم نفسه في ثروات البشر وعائلاتهم، ولكنه لا يحكم. ومن جهة أخرى، فإن التضمين والتشارك قد يعني أن هؤلاء الناس قد قبلوا بدون قصد، إبليس، أو الشيطان، كوكيل عنهم، وكيل متشح في ثوب المسؤولية والسلطة كمن يمكن الوثوق به.

قصة إبليس كما تروى في سورة الإسراء، تكاد تقرب من حوار معارضة شيطانية. وعلى الرغم من أن إبليس أثار جدلا حول لماذا لا يجب عليه أن يسجد لآدم، بنغمة حديثه ولغته، وبتحديه الاتهامي لمدى معقولية أمر الله، وتشككه في أن يصدر الله مثل هذا الأمر المنافي للمنطق والعقل، إلا أنه يسرق المشهد. لم تعد القصة قصة عصيان إبليس، ولا حتى رد فعل الله على ذلك العصيان، بل أصبحت بالأحرى قصة علاقة خصومة بين إبليس والله أولا ثم من بعد ذلك بين إبليس/ الشيطان والبشر.

وبالعودة للسؤال الذي أثرناه فيما سبق ـ وهو ذلك المتعلق بافتراض وجود تواز وتشابه بين الآية ٦٠ وقصة إبليس التي تبدأ في الآية ٦١ ـ كلتا الآيتين تبدآن بـ «وإذ قلنا» ـ يبزغ تفسير محتمل. الآية

٦٠ تبدأ بتأكيد مكثف بأن ﴿رَبَّكَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِ﴾. ثم تقدم الآية معلومات معاكسة: محاكمة البشر، ووجود شجرة الزقوم، وخوف وخشية وعدوان. كل هذا يناقض فكرة إحاطة الله للناس وحمايته لهم كوكيلهم.

الجزء الثاني من الثنائية التي تبدأ بـ «وإذ قلنا» يبدأ أيضا بتأكيد أهمية البشر ـ فالله يأمر الملائكة أن تسجد لآدم. هذه الفقرة أيضا تقدم ملحوظة مناقضة من التنافر والتناقض في المعنى ـ فإبليس يرفض، مشيرا إلى النوعية الطينية لآدم. وبفعله هذا، يؤكد، وبخاصة بنغمة وطريقة توجيهه للخطاب، على تحديه لإحاطة الله بالبشر ووصايته وقوامته عليهم. ومن ثم، فإنَّ الآيتين تبدآن بتعبير يدل على سلطة الله ومحورية وضع البشر في نطاق حماية الله، ثم تقدم الآيتان بعد ذلك ملحوظة تتعارض وتتنافر مع مفهوم تلك الوصاية.

جدل إبليس، وتأكيد الله على دور إبليس في الخصومة، يؤكد ضمنيا على سلطة الله، حتى على تحديات إبليس ذاتها. الله يحدد أيضا دائرة تأثير إبليس، ويقصرها على جماعة غير محددة وهم «أولئك» الذين يتبعون إبليس ويقبلونه كوكيل لهم.

دور الله كوكيل للبشر يفسر أكثر في صورة جميلة تصور الله وهو يهدي المراكب في البحر، ويلطف من حدة الأمواج، ويصل بأولئك الذين يدعونه إلى بر الأمان على اليابسة (الآيات من ٦٦ ـ ٧٠). والصورة تعرف وتظهر العواصف والصعاب التي تميز حياة حتى المخلصين لله. فبينما يجعل الله المركب تبحر بانسياب (الآية ٦٦)، إلا أن الكروب والمحن تحل عليك (الآية ٦٧). مفتاح الأمان ليس ببساطة اللجوء لله، ولكنه الإحساس بالامتنان والعرفان، والاعتراف بديمومة دور الله كوكيل.

محمد رسول ـ لا وكيل

النصف الثاني من سورة الإسراء يركز على دور محمد كرسول لله وعلى القرآن كدليل لا يضاهى وهاد ومرشد لا بديل عنه للبشر. وبدأ بالآية ٧١، توجه السورة الخطاب إلى المغويات التي يمكن أن يقابلها محمد. وهو على عكس النمط الشائع من البشر، أو مختلف القبائل والجماعات البشرية، التي تضل وتغوى. هنا، أولئك الذين ضلوا يحاولون فتنة محمد لإبعاده عن الوحي والرسالة (الآية ٧٣). وهي فتنة خطيرة، طلب فيها محمد من الله أن يمده بالقوة والثبات ليقاومها (الآية ٧٤). لذلك لا يمكن الركون لمحمد كوكيل عن الناس.

وتكون الآيات ٧٨ ـ ٨١ مرحلة فاصلة أخرى من الوصايا المباشرة من الله، مماثلة للتشريعات الواردة بالآيات من ٢٣ ـ ٣٩. والموضوع هنا هو الصلاة: كلا من مواقيت الصلاة ومحتواها. محتوى الصلاة تضرع وابتهال لله ليجعل الله لهم سلطانا نصيرا. وترد إجابة تلك الصلوات في القسم الذي يليها. وهي ليست، كما قد يتوقع محمد. فالسلطان هو القرآن. وطبيعة إلهامه، وهي العلاقة بين القرآن ومحمد، وهي موصوفة ومذكورة في الآيات من ٨٥ إلى ٩٣. القرآن لا مثيل له ولا يمكن لبشر الإتيان بمثله (الآية ٨٨)، وهو بعض قليل من علم الله (الآية ٨٥)، غير أنه يحتوي ويضم تفسيرا لكل المتماثلات وضربت به كثير من الأمثلة. أولئك الذين رفضوا القرآن يطلبون معجزات من السماء ليؤمنوا به (الآيات ٩٠ ـ ٩٣) غير أن محمداً ليس سوى بشر، بشر فانٍ أُرسِلَ لفانين مثله.

القسم الأخير من السورة (الآيات ١٠١ ـ ١١١) يعود مرة أخرى إلى قصة موسى الذي نزل عليه وحي السماء. ولم تقنع حقيقة الرسالة بني إسرائيل، وهو درس تاريخي ونذير للمتشككين المعاصرين لنزول القرآن.

الخلاصة

قدم هذا الفصل من الكتاب مفهوم الله «الوكيل» كمفهوم يربط سورة الإسراء ببعضها. ويشكل هذا المفهوم التركيب البنائي الكلي للسورة، وخاصة وعلى وجه التحديد، طبيعة ووظيفة قصة إبليس. وبينما يظل جوهر القصة ثابتا كما هو بدون تغيير عن القصص العديدة الأخرى عن إبليس الواردة في القرآن، إلا أن الحوار بين إبليس والله قد أعيد سرده بطريقة درامية للتأكيد على علاقة الخصومة بينهما وكذلك علاقة الخصومة بين إبليس والبشر. وتنقل القصة هنا بشكل جازم إبليس باتجاه الشيطان. وبالفعل، يظهر اسم الشيطان في الفقرة الأخيرة من قصة إبليس، دون تعليل ولا تبرير.

هذه القصة تؤكد على التوتر بين مفهوم أن الله هو الوكيل، الذي يحيط كل البشر برعايته، والوعي بأن هناك رغم ذلك ادعاءات منافسة بالولاية على البشر. في قصة إبليس، يؤكد الله على سلطته المطلقة في الوقت الذي يتيح فيه لإبليس سلطة محدودة ومكبوحة تقريبا لمنافسة سلطة الله. إبليس على يقين من أن سلطته وفرصته قد وهبت له من الله ولا تنبع من مجرد وجوده. طبيعة جرأة حديث إبليس ترتفع بتحديه لله بكلمات قوية أكثر مما هو موجود في الروايات الأخرى للقصة. هذا بالفعل هو إبليس، الشيطان، عدو لا للبشر وحدهم، بل عدو لله. الدور المتوعد لإبليس يجعل من حماية الله، الوكيل الحقيقي، ضرورية بشدة.

بمصطلحات أسطورية، يظهر إبليس هنا في شكل مقارب لذلك الذي نجده في أسطورة التنافس والصراع التي وصفناها في الفصل الثالث. حتى الصور المستخدمة، من فرسان ومشاة، تستدعي للذهن صورة عدوان بكامل العدة والعتاد على البشر. وعلى الرغم من أن

الروايات القرآنية الأخرى لقصة إبليس قد توحي بشخصية تراجيدية تستدعي الشعور ببعض الشفقة عليها وعلى مأساتها، إلا أننا لا نجد ما يستوجب الإحساس بالشفقة على إبليس في رواية القصة كما وردت بسورة الإسراء.

الفصل التاسع

سورة الأعراف (٧)

قصة إبليس في سورة الأعراف واحدة من ثلاث ترتبط بقصة طرد إبليس من السماء وقصة الشيطان مع آدم في الجنة، والأخريات هي سورة طه (٢٠: ١١٦ ـ ١٢١) وسورة البقرة (٢: ٣٠ ـ ٣٦). ولا تولي هذه الدراسة اهتماما كبيرا لقصة الإغواء في تحليل سورة طه ولكننا سنتدارك هذا النقص هنا.

سورة الأعراف تبلغ تقريبا ضعف طول السور الأخرى التي نتناولها في هذا الكتاب والتي تضم قصص إبليس. وقد يوحي هذا الطول بأن السورة مركبة من عناصر يكشف عنها في أوقات وعصور مختلفة. وهي تجعل أيضا من مهمة عمل إطار فكري خارجي يضم كل السورة معا مهمة في غاية الصعوبة. السورة مكونة من ٢٠٦ آية بأطوال متباينة وغير متساوية. أغلب الآيات تنتهي بكلمات منصوبة، غير أن هذا النمط من السجع قد تم الخروج عنه في السورة ست عشرة مرة. وبالقرب من النصف الثاني من السورة، هذا الخروج عن السجع كله يقع في نهايات طبيعية تنتهي بذكر صفات الله وأحد أسماء الله الحسنى، مثل الرحيم (الآيات من ١٥٣ ـ ١٦٧). ولكن بشكل مبكر في السورة، يأتي عدم التناسق السجعي في منتصف آيات متصلة، مثل مبين في منتصف قصة موسى (الآية ١٠٧) وفي قصة إغواء آدم (الآية ٢٢). وسوف نبحث بعض تضمينات ذلك فيما يلي.

ويضع نولدكه إطارا للسورة مكون من خمسة أقسام:

الآيات: ١ ـ ٥٠ إغواء آدم وتوجيه النصح لنسله.

الآيات: ٥٧ ـ ١٠٠ إرسال رسل آخرين ـ نوح، وصالح، وشعيب.

الآيات: ١٠١ ـ ١٧٣ موسى ومصير اليهود.

الآيات: ١٧٤ ـ ١٨٥ يتعلق بعدو الله من دون تسميته.

الآيات: ١٨٦ ـ ٢٠٥ يتعلق بآخر الزمان قبل القيامة.

وافترض نولدكه أيضا أنه على الرغم من عدم وجود علاقة وثيقة بين الأقسام، ربما قام محمد بالربط بينها[١].

افتتاحية السورة

بعد حروف متقطعة (حروف غامضة منفصلة)، هي ألف لام ميم ص، تبدأ السورة بإشارات إلى كل من الكتاب وبعض خبرات وتجارب الظلم الطغيان فيما سبق من عصور. وبينما تركز السور الأخرى بصفة مبدئية على الكافرين، يأتي التشجيع في هذه السورة للمؤمنين ويحثهم على المثابرة والتمسك بإيمانهم. المعنى الباطن هو أن هذا النص قد أوحى به في وقت كانت فيه جماعة المؤمنين مكونة من وحدة قليلة العدد، على الرغم من أنها كانت محاصرة من مجتمع مكة. بهذا التشجيع وشد الأزر (الآيات ٢ ـ ٣)، يتلو القرآن ويقص تاريخ الخلاص ويبرز بشكل مؤكد أن الله لم يكن غائبا أبدا عن كل ما سلف من أحداث بين البشر (الآية ٧)، وأنه قد أهلك الكافرين فيما سلف من أزمان ويمكن له أن يهلك أمثالهم في لحظة (الآيات ٤ ـ

(١) نولدكه، «أصل القرآن»، ١٥٨ ـ ١٥٩.

٥)، وأن الحكم النهائي في الآخرة سوف يتقرر بوزن أفعال كل فرد ويكافأ كل منهم طبقا لأعماله وما قدمت يداه.

وتبدأ الآية رقم عشرة قسما جديدا، وهو القسم الذي يقدم ويمهد لقصة إبليس:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الآية ١٠).

تؤسس الآية لفكرة معيشة البشر على الأرض والتي سوف تتكرر في نهاية قصة إبليس. قليل من المفسرين والمؤولين من عالجوا النص القرآني كأقسام، ولكن بعضهم قام بذلك، منهم على سبيل المثال «النسفي»، وتضم الإحالات بالإنجليزية ليوسف علي، الآية رقم ١٠ للآيات السابقة عليها[1].

تحمل سورة الأعراف ظلال من العداوة تبدو سائدة في أغلب النص. فبعد قصة إبليس وقصة الجنة بالإضافة إلى عديد من الآيات اللاحقة، تثير السورة موضوع الاختيار وتبعات الاختيار الخاطئ في الآيات ٣٤ ـ ٥٨.

لقد بعث الله آيات الإعجاز والرسل إلى كل الأقوام، وكان على كل قوم منهم أن يختاروا. ويبدأ النص ببني إسرائيل ولكنه ينتقل بعد ذلك إلى أقوام وأمم أخرى. ويتسع توجيه الخطاب ليشمل كل الناس في الأرض وكل الأمم.

وتعقد السورة مقارنة بين أصحاب النار وأصحاب الجنة. وفي أوقات من الوصف يتحول النص إلى تبادل ينادي فيه أصحاب النار وأصحاب الجنة بعضهم بعضا. ويذكر النص أيضا مسؤولية القادة والزعماء، حيث ينادي أصحاب النار وأصحاب الجنة على التتابع

---

(١) علي، «المعاني»، ٣٤٦، النسفي، «تفسير النسفي»، ٤٠٤,١.

بعضهم بعضا ويطوف بينهم رسول ونذير مدينا أولئك الذين حادوا عن طريق الله.

وبدءا من الآية ٥٩، تضرب السورة عديد من الأمثلة عن أمم اختار أفرادها طريقا أو آخر غيره. والمثل الأول عن قوم نوح، وهو رسول من رسل الله، أنذر قومه وحذرهم، غير أن قليلا منهم اختاروا أن يتبعوه ونجوا، أما الباقي فقد أغرق. ثم أرسل الله هودا كرسول لينذر قوم عاد، كبار القوم (الملأ) قاوموه، فأنقذ هو ومن اتبعوه ومن استمعوا له وهلك من اختاروا ألا يستمعوا إليه. وأرسل الله صالحا لينذر قوم ثمود، فقاومه الملأ، ونجا صالح وأغلب عائلته، وأهلك زلزال وأمطار أولئك الذين اختاروا ألا يستمعوا إليه. وأرسل الله شعيبا لينذر قوم مدين، فقاومه الملأ، فأهلك زلزال من انضموا للملأ الذي قاوم شعيبا.

ويلي ذلك قصة موسى وهي القصة الأطول من بين كل القصص. وكما في سورة طه، فإن الفكرة الرئيسة هي تحذير فرعون كحاكم. في هذه الرواية من قصة موسى، تشجع جماعة من الملأ فرعون وتحسه على ألا يستجيب لمناشدات موسى. وفر الإسرائيليون، وغرق جيش فرعون. ويلي ذلك قصة صناعة العجل الذهبي في البرية. هنا يوجد اختلاف في الفكرة الرئيسة التي تبدو وكأنها صدى لقصة آدم في الجنة. فأولئك الذين عصوا وصنعوا العجل الذهبي ليعبدوه أدركوا خطأهم وتابوا. مصيرهم في الآية ١٥٢ غضب من الله وذلة ومسكنة في الأرض، وهي نتيجة لا تختلف عن تلك التي حلت بآدم حين حنث بوعده في الجنة. انتقى موسى مجموعة من سبعين من العصاة لقوا حتفهم في زلزال عنيف (الآية ١٥٥). بعد ذلك تحدث موسى عن حرية الله المطلقة في اختيار بعض الناس لإهلاكهم، وبعض آخر للخلاص، والوقت الذي يقوم فيه الله بهذا أو ذاك.

وتنتهي قصة موسى بانقسام الأمة الإسرائيلية إلى اثني عشر سبطا أو قبيلة، يطلق على كل منها أيضا اسم أمة (الآية ١٦٠). يرزقهم الله جميعا، بعضها كان ممتنا ويسأل الله أن يغفر له حين يزل أو يخطئ، ولكن آخرين مثل أصحاب القرية خالفوا شريعة السبت وتجاهلوها، وانتهكوا الشريعة، ومن ثم فقد سخطهم الله قرودا وأهلكهم.

خاتمة السورة تبدأ من الآية ١٦٨، والتي تلخص انقسام إسرائيل إلى أسباط أو أمم (في الآية ١٦٠)، ولكنها توسع تدريجيا أفق التركيز ليشمل كل التاريخ حتى العهد الأزلي الأول مع الله، عهد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ المذكور في الآية ١٧٢. في الآية ١٧٥، يذكر آدم لا بالاسم، ولكن مكني عنه في: ﴿ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ﴾، مؤكدة لا على حالته كأول البشر، بل على تقديم الله لآياته الإعجازية للبشر من بدأ الخليقة. ويعود ذكر الشيطان أيضا بصفته من ضلل آدم وأوقعه في الخطأ. من ذلك الاسترجاع من باكورة التاريخ البشري، تتحدث الآيات الأخيرة عن نعم الله ومننه على البشر وعلى أهمية الاختيار البشري:

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾﴾ (الآيات ١٨١ ـ ١٨٢).

وتنتهي السورة بتمجيد أولئك الذين يعبدون الله، ويمجدونه، وأخيرا، من يسجدون له. فهم يعملون بالضبط ما رفض إبليس أن يفعله.

قصة إبليس

الخلق والرفض

جوهر ولب قصة إبليس يبدأ من الآية رقم ١١. وهي تعيد وتكرر البنية الأولية للآية السابقة عليها: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ﴾ (الآية ١١)

مقارنة بـ ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ﴾، (الآية ١٠). ومن التذكير بوضع الله للبشر على الأرض ومدهم بالأرزاق، تعود الآية التالية للفعل السابق لله، وهو خلق وتشكيل وتصوير آدم، ثم تكريمه.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ (الآية ١١).

من ضمن التأكيد على مد الله البشر بأرزاقهم وأسباب معيشتهم، تفسر بوضوح عملية الخلق للتفريق بين مراحلها المختلفة المتتابعة، أي الخلق، ثم التصوير، والتكريم، ووضعه في المكان الملائم، وإرزاقه وتزويده بحاجات المعيشة. وهناك نمط أبسط مذكور في سورة غافر مع ذات التأكيد على هوية المسؤول عن ذلك الإحسان:

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (سورة غافر الآية ٦٤).

هذه الرواية من لب قصة إبليس تركز انتباه القارئ / المستمع على دور الله. نهاية الآية تعامل رفض إبليس للسجود بطريقة وصفية لا بطريق الاتهام، فهو ببساطة لم يكن من الساجدين. وبتقليص اللغة بطريقة مماثلة لتلك الموجودة في سورة الحجر (١٥: ٣١ ـ ٣٢)، ولكن بدون تكرار الوصف في تلك السورة، الانتباه ليس مركزا على إبليس. فهو غير موصوف بأنه رافض للسجود، ولكنه موصوف ببساطة أنه لم يكن من الساجدين[١].

التفسير

تأتي الآية ١٢ بعد ذلك وفيها يستجوب الله إبليس وإبليس يرد.

---

(١) لاحظ أن في ترجمة علي للقرآن يوصف إبليس بأنه رافض للسجود في الآية (أنظر، علي، «المعاني»).

وتنتقل القصة إلى منظور السارد، من ضمير المتحدث بصيغة المتحدث الجمع «نحن» إلى «هو»:

﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾

المبادرة وبؤرة التركيز ما زالا مع الله. حتى رد إبليس صيغ بشروط ما فعله الله في خلق كلا من إبليس وآدم. السؤال معروض بنفي النفي، جامعا بين الفعل م ـ ن ـ ع مع أداة النفي «ألا»: أي حرفيا «ما منعك من ألا تسجد؟». هذا المتغير في سورة ص (٣٨:٧٥)، والذي لا يحتوي على «ألا» يثير قدرا كبيرا من التفسيرات، كلها تستنتج أنها جاءت للتأكيد[١]. تأثير نفي النفي للتركيز على عيب في أداء إبليس، ولكن مجددا بدون إصدار حكم عليه. ويتساءل الزمخشري، لماذا يجب على الله حتى أن يسأل مثل هذا السؤال مع أنه يعلم الإجابة، ويجيب الزمخشري على تساؤله بأن ذلك جاء لإظهار عناد وتصلب إبليس[٢].

وهناك إجابة بديلة قد تكون هي السبب في إبقاء المبادرة مع الله، حيث توقف دور إبليس على إجابة الأسئلة، عند الحد الأدنى من الإجابة على استجواب الله له، وهو استجواب مدعوم بقوة تأثير أسلوب نفي النفي. هذا النمط من السرد يمكن مقارنته بالسرد في سورة الإسراء (١٧)، حيث أخذ إبليس زمام المبادرة وقاد هو السرد، وبسورة الكهف (١٨) حيث ينقل السارد الانتباه إلى إبليس. هناك يدعي السارد أنه يسيطر على القصة، ويتعرف على إبليس بأنه واحد

---

(١) القرطبي، «الأحكام»، ١٥٣,٧ ـ ١٥٤ (المجلد الرابع)، الطبري، ١٢٩,٨ (المجلد الخامس).

(٢) الزمخشري، «الكشاف»، ٨٦,٢.

من الجن الذي خالف أوامر ربه. تضيف سورة ص أيضاً استخلاص الحاكي لخلاصة دوافع إبليس قبل سرد استجواب الله له، وهو يعطي الإجابة سلفا قبل أن يوجه الله الأسئلة لإبليس. في ذلك السرد تظل المبادرة في القصة مع السارد. ولكن هنا في سورة الأعراف تظل المبادرة مع الله. وللسارد الحد الأدنى حيث إن الله يسرد حتى لب القصة على لسان المخاطب.

الإجابة التي يرد بها إبليس على سؤال الله هي أيضا بسيطة ومباشرة. الغائب هنا هو نغمة الاتهام الموجودة في خطاب إبليس في سورة الحجر: ﴿قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ وقد روى ابن جرير ها هنا أثرا غريبا عجيبا من حديث شبيب بن بشر، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: لما خلق الله...»، أو بنغمة مماثلة مع تلميح وأثر للدفاع في سورة الإسراء: ﴿قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾. رد إبليس هنا تصريح بسيط، وإعلان في الوقت ذاته: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾.

ولكن سؤال الله هنا يخلو من نغمة الاتهام الموجودة في الروايات الأخرى للقصة. ففي سورة (ص) على سبيل المثال، يسأل الله إبليس ذات السؤال، ولكن بعد تأكيده أن هذا المخلوق الفاني الجديد قد خلقه الله بيديه، ثم يمضي مكملا بسرعة ليقترح إجابات على الأسئلة، «هل أنت متعال ومغرور، أم هل أنت من العالين [ربما المقصود هل أنت من الملأ الأعلى]؟ حتى قبل أن يسأل الله السؤال، كان السارد قد أجاب بإجابته هو الخاصة، مستبقا السؤال: ﴿إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

جانب نهائي وأخير في هذه الآية يثير رغبة الفحص والبحث. فكما ذكرنا من قبل، تتميز سورة الأعراف بنمط من السجع على طول السورة، بآيات تنتهي بكلمات منصوبة بالفاتحة. وأن هناك ستة عشر

استثناءً لهذا النمط السائد، وأحد تلك الاستثناءات موجود في هذه الآية، فكلمة طين تخرق ذلك النمط. وهي بالفعل أول خرق للسجع في الصورة. وكما في سورة الإسراء، فإن الروايات الأخرى للقصة تستخدم ذات الكلمة بشكل مختلف حتى تتواءم مع نمط السجع السائد في السورة. ومن ثم فإن عبارة «من طين» الموجودة هنا وفي سورة ص (٣٨: ٧٦) أصبحت «طينا» (١٧ : ٦١) مع تغير طفيف في المعنى. هل يمكن أن يكون هناك مغزى في خرق نمط السجع هنا في هذه السورة؟

التغير في سورة الإسراء يدل على عدم وجود رغبة من جانب القرآن لتغيير كلمات مستقرة وراسخة في السرد من أجل ضبط نمط السجع والمحافظة عليه، لذلك لا يمكن أن يكون التفسير عدم رغبة في تغيير أداء قد استقر على صيغة في سورة ص (والتي يفترض أنها سابقة في ترتيب التنزيل).

فحص الخمسة عشر استثناء الأخرى من عدم انتظامها في السجع والنمط لا يقدم لنا أي إجابة سهلة أو مفهومة. كل نهايات الآيات الخمسة عشر ـ عدا واحدة ـ غير محددة، والاستثناء هو الآية ١٩٥ من سورة الأعراف التي تنتهي بـ: ﴿ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ أي: (ثم كيدوا ولا مهلة لكم)، وتأتي الآية كفقرة مبتدئة بالأمر «قل»، والتي تستمر وتستكمل في الآية التالية. وحيث إن طول الآيات متفاوت بشدة في سورة الأعراف، كان يمكن المحافظة على السجع بسهولة جدا بربط الآية بالتي تليها أو قراءتها دون توقف ومواصلة القراءة حتى نهاية الآية التالية.

كل الآيات غير منتظمة البناء تنتهي بنهايات غير محددة بمضاف أو بمنصوب. ومن بين تلك الآيات يوجد عدد منها من الصيغ العامة المركبة مثل تلك الموجودة في الآية رقم ٧٣، «عذاب أليم»، وتلك

الصيغة تظهر لأكثر من خمس وأربعين مرة في سور القرآن. ويماثلها في كثرة الترديد تعبير ﴿لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الآيات ١٥٣ و١٦٧). غير أن الآيات الأخرى غير المنتظمة عدا ما ذكرناها فتعد نادرة: ﴿ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (الآية ١٠٧) و﴿بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (الآية ١٤١)، أو آية فريدة لا تتكرر مثل: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (الآية ٦٨). وباختصار، لا يوجد نمط على الإطلاق لكسر السجع أو الخروج عنه في نمط سجع سورة الأعراف.

ما يتضمنه ذلك أن استعمال كلمة «طين» في الآية ١٢ يحتمل أنه ببساطة تكرار للكلمة الواردة في سورة ص (٣٨: ٧٦). وحقيقة أنها تقطع نمط السجع في سورة الأعراف لا يجب أن تفاجئ القارئ، حيث إن النمط قد تغير فجأة في مواضع أخرى بدون سبب واضح أو قابل للإدراك. وهناك تماثل مقارب لهذا في بناء وتركيب الآية ١١٢، وهي عنصر من عناصر قصة موسى، والتي تخرق أيضا نمط السجع السائد ولكنها متماثلة في التعبير مع آية في سورة الشعراء (٢٦: ٣٤)، وهو تعبير ﴿سَٰحِرٍ عَلِيمٍ﴾.

ولكن هذان المثلان يقدمان لنا أيضا دعما لننسب سورة الأعراف لترتيب أكثر تأخرا عما هو معروف في ترتيب التنزيل، حيث إن الأقرب للاحتمال أن نمط السجع قد خرق في تلك الحالات لأنها كانت تعبيرات قد استقرت في سور أسبق عن ذات القصة ويعاد تكرارها في سور تالية أكثر من كونه خرقاً للسجع دون سبب بلاغي على الإطلاق.

وينسب كلا من الباحثين الغربيين والإسلاميين بوجه عام نزول سورة الشعراء للمرحلة المكية المتوسطة[1].

---

(١) يضع نولدكه هذه السورة في الترتيب السادس والخمسين طبقا لتتابع التنزيل، أما الترتيب المصري فيضعها في الترتيب السابع والأربعين. بيل أيضا يرى أن=

فضلا عن ذلك، غياب الاهتمام بالمحافظة على نمط السجع المثبت هنا في سورة الأعراف يضفي مصداقية كبيرة لمغزى الميل العكسي في سورة الإسراء، حيث تتغير التعبيرات المستقرة ظاهريا حتى تتوافق مع نمط السجع، والنتيجة الإتيان بكلمة «طين» بدلا من «من طين»، وتدخل تغيرا بارعا على المعنى.

الطرد والمهلة

القسم التالي من قصة إبليس في سورة الأعراف يسرد قصة طرد إبليس والمهلة التي منحت له على مدى ست آيات (الآيات ١٣ ـ ١٨).

وبوجه عام فالسرد يتبع ذات النمط الوارد في سورة الحجر وسورة ص ولكن ببعض الاختلافات عن كل منهما. الملحوظ جدا من بين تلك الاختلافات تغير نغمة الحوار.

﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾﴾ (**الآيتان: ١٤ ـ ١٥**).

وبينما يخلو السرد حتى هذه المرحلة من تقييم إبليس ومن اتهامه الذي يظهر في الروايات الأخرى للقصة، يقدم الله هنا تقييما لشخصية إبليس والتي كانت غائبة حتى هذه النقطة. فإبليس «يتكبر» وهو في الوقت ذاته «واحد ممن لا أهمية تذكر له» (من الصاغرين ـ الآية ١٣). ويقدم المصطلحان مقارنة ومقابلة في المعنى: فالصفة الأولى مشتقة من الجذر ك ـ ب ـ ر (أن يكون كبيرا)، والصفة الثانية اشتقاق من الجذر ص ـ غ ـ ر (أن يكون صغيرا).

= أغلب السورة من التنزيلات المكية، مع إضافة مدينية متأخرة للآيات الأخيرة منها (مقدمة، ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

ويطلب إبليس من الله أن يمهله (الآية ١٤)، ويوافق الله على منحه مهلة (الآية ١٥) ولكن دون تباين في المصطلحات لنهاية تلك المهلة كما لاحظنا في سورة الحجر وسورة (ص). بعد ذلك يعلن إبليس عن عزمه ونيته أن يقود البشر إلى الضلال. وفي حين تنتقل بلاغة خطاب الله من لغة الإعلان البسيطة إلى لغة الاتهام، كذلك أيضا، يظهر في حديث إبليس انتقال مماثل. فجمله أصبحت أطول، وكما في السورتين الأخريين اللتين تتوازيان مع هذه الرواية، يلوم إبليس الله على طرده: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ (لأنك ضللتني) (الآية ١٦). والتعبير الوارد في سورة الحجر (١٥ : ٣٩) مماثل لذلك.

وتتصاعد لغة الحوار وتحتد أكثر. فإبليس لا يعلن فقط عن نواياه لدفع البشر للضلال والكفر ولكنه يصف تناولا مركبا ومعقدا في القيام بهذه المهمة:

﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَـٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَـٰكِرِينَ﴾ (الآية ١٧).

ولا تظهر اللغة هنا صورة القوات العسكرية وجحافل الفرسان التي قد يستعين بها إبليس كما جاء في سورة الإسراء، ولكنها هنا حالة من التهديد بالإحاطة والحصار الحرفي للبشر. في الآية السابقة، يصف إبليس نفسه لا بمهاجمة أهدافه والاعتداء عليها ولكنه يصف نفسه بأنه في وضع الجلوس ـ لأقعدن ـ في انتظار البشر. ولكنه يصف مكان انتظاره بأنه عند سراط الله المستقيم في إشارة مباشرة إلى «صراط» الله المعروف لكل مسلم من سورة الفاتحة (١ : ٦). وعلى الرغم من أن إبليس قد طرد من رحاب الله، إلا أنه يعود لا بالقرب من البشر فقط ولكن أقرب أيضا لصراط الله، أي الطريق المفضي إلى رضوان الله. وكرد، يكرر الله أمر الطرد ويضيف واصفا إبليس بأنه

«مذموم» و«مدحور». وإطلاق هاتين الصفتين على إبليس يعد فريدا ومقصورا على هذه الرواية.

لغة الله تتصاعد خلال القصة. الرد المبكر لله على جريمة إبليس كان بوصفه بأنه من الأصاغر (الآية ١٣). الكلمة المستعملة في بداية ذات الآية عن الطرد هي «اهبط». وهي ذات الكلمة التي استعملت لأمر آدم بالخروج من الجنة. وعند نهاية الآية (ويتكرر ذلك في الآية ١٨)، يصبح رد فعل الله أشد قوة وعنفا وغضبا. فاهبط قد أصبحت أخرج، وبالوصول للآية ١٨، أصبح إبليس مذموما ومدحورا. لقد جعل لنفسه أيضا أهمية شديدة!

قصة الجنة

في الآية ١٩ يحدث انتقال مفاجئ. إذ يتحول حوار الله وإبليس، دون سابق إنذار، إلى أمر من الله لآدم وزوجه. استبدل النص القصص، على الرغم من أن حديث الله المباشر مازال مستمرا من الآية السابقة. في السور الثلاث ـ سورة طه، وسورة البقرة، وهنا في سورة الأعراف ـ تلحق قصة الجنة (والتي تشير إليها «نيوويرث» باسم قصة الخطيئة) بقصة إبليس. وقد عرضت القصة باختصار عند دراسة سورة طه، ولاحظنا أن التركيز في سياق السورة كان على عدم عصمة البشر، ليس ممثلا فقط في زلة آدم، بل أيضا في سقطات وزلات موسى، وهارون، والإسرائيليين. في هذا السرد لقصة الجنة الواردة في سورة الأعراف، ينتقل التركيز إلى مكر ودهاء الشيطان.

وقصة آدم وزوجه قصة ثرية وشائعة وتستحق أن نوليها اهتماما خاصا. غير أن التركيز رغم ذلك لابد أن يستمر على قصة إبليس ذاتها، وتفحص قصة الجنة على ضوء دور إبليس فيها وتجنب الوقوع في إغراء البحث عن التعقيدات العجيبة في حكاية الشيطان، وآدم،

وزوجه. والسؤال المثار هنا هو كيف ترتبط قصة الجنة بقصة إبليس.

تبدأ قصة الجنة بتوجيه الخطاب مباشرة لآدم، بالإشارة إلى زوجه دون ذكر اسمها. ثم تصف وسوسة وهمس الشيطان وتحريضه والذي نتج عنه قيامهم بالمخالفة لأمر الله بالأكل من الشجرة التي حرمها عليهم. العار الذي نتج عن معصيتهم لأمر الله كشف لأبصارهم عن عورتيهما فطفقا يخصفان من أوراق الأشجار ليسترا بها عورتيهما. وعنَّفهما الله ولامهما، فآبا إلى الله وطلبا منه المغفرة. ومن غير الواضح إن كان الله قد غفر لهما أم لا ولكنه أخرجهما من الجنة. وفيما يلي النص كما ورد[1]:

﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنۡهُمَا مِن سَوۡءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمۡ تَغۡفِرۡ لَنَا وَتَرۡحَمۡنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴿٢٤﴾ قَالَ فِيهَا تَحۡيَوۡنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنۡهَا تُخۡرَجُونَ ﴿٢٥﴾﴾. **(الآيات ١٩ ـ ٢٥).**

كل الفقرة، مجمل قصة إبليس وقصة الجنة معا، مؤطرة بتحديد

---

(١) الطبري، «جامع البيان»، ٨:١٣٩ (المجلد الخامس). يورد الطبري تفسير «البصريين» من أن آخر عبارتين من الآية يمكن أن يفهما على أنهما تعبيران مستقلان عن بعضهما، أو وصيتان مستقلتان عن بعضهما: أي، لا تقربا هذه الشجرة، ولا تكونا من الظالمين.

الله لوضع البشر ومدهم بالرزق. هذا الإطار يبدأ بالآية رقم ١٠ حيث يضع الله البشر على الأرض ويزودهم بـ «المعايش» ومتطلبات الحياة. ويعاد ذكر ذلك في منتصف الآية رقم ١٩، حين وضع الله آدم وزوجه في الجنة وأوصاهما أن يأكلا «من حيث شاءا «باستثناء شجرة نهاهما عن الأكل منها وتنتهي عند الآيات ٢٤ ـ ٢٥ حين أرسل الله آدم وزوجه إلى الأرض وزودهما بالمتاع أي بأسباب الحياة. تطور واضح، أو بدقة أكبر انحطاط للبشر، يبدو من المعايش في الآية ١٠، والتي توحي بمضمون حياة البشر معا، والآيات ٢٤ ـ ٢٥ التي تقضي بأن يعيش البشر في عداوة أحدهما ضد غيره.

يلي قصة آدم والشيطان في الجنة تعليق على القصة والذي يقدم بالتخيل صورة البحث عن ملابس تستر العورة والإحساس بالخجل والعار. حين تذوق آدم وزوجه من ثمر الشجرة المحرمة، أصبح «عارهما» ظاهرا لهما مما أثار خجلهما. الكلمة المستخدمة هنا وهي «سوءة» من الممكن أن تعني «العار، والشر» أو بتحديد أكبر «الأعضاء التناسلية». والمعنى الأخير مشتق من الأول كما يشير «لين»[1].

وعلى الفور تلتقط الآية ٢٦ الصورة:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾.

ونجد هنا أن الثياب تحقق وظيفتين وهما إخفاء وستر السوءة، ووظيفة التجمل والتزين، وهنا أيضا يرد مصطلح مبهج وهو «ريش» وهو يعني حرفيا ريش الطيور ولكن المعنى يتضمن الملابس المبهجة.

---

(١) تعني السوءة أي شيء يعد رجسا أو قذرا أو خبيثا. في سورة المائدة آية ٣١، قد يكون المعنى جثة ميت لم تدفن بعد. أنظر «لين»، «المعجم العربي الإنجليزي»، ١٤٥٨:١.

هذا الوصف المادي يمتد بعدها إلى الملابس المعنوية، أي «لباس التقوى». الآية التالية تعكس الوضع على الفور:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۚ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (الآية ٢٧).

قصة آدم الأصلية الواردة في الآيات ١٩ ـ ٢٥ لا تذكر شيئا عن الشيطان وهو ينزع عن آدم وزوجه لباسيهما. كل ما فعله أنه كان يحرضهما ويحثهما على الأكل من الشجرة المحرمة، على الرغم من أن النية التي نسبت له أنه كان يتعمد إظهار وتعرية عارهما (سوءتيهما). ولكن بمجرد أن قام الله بستر آدم ونسله بالثياب، صبح الشيطان الآن يسعى لتعريتهما ونزع ثيابهما عنهما، الملابس أصبحت تعني الآن غطاء «للعار» وستراً له، الثياب عقوبة الله المزينة، وهي أيضا لباس «التقوى».

في الآية التالية لذلك (الآية ٢٨)، ينتقل حديث مناقشة العار من لفظ «سوءة» إلى المرادف «فاحشة»، والذي يعني أيضا «شر»، و«بغيض وكريه» وتعني ضمنيا أيضا فداحة وشناعة، وليس له اقتران خاص بأعضاء الجسم. وتلتقط الآية ٣١ صورة التغطية بالثياب فيحث الله الناس على التزين بالثياب في أماكن العبادة والصلاة، على الرغم من أن هذا مصحوب بتحذير من المغالاة والتزيد فيها. الآيات الأخيرة من هذا القسم من التعليقات على قصة آدم والجنة (الآيات ٣٢ ـ ٣٣) تستمر في المقارنة بين الزينة والفاحشة.

فكيف ترتبط قصة إبليس بقصة آدم في الجنة؟ قد ينير الإطار العام الموجز من المقارنة تلك العلاقة:

آدم يعصي الله	إبليس يعصي الله
لم يسأل الله آدم عن دوافعه لمخالفة نهيه له عن الأكل من الشجرة المحرمة.	يسأل الله إبليس عن دوافعه التي دفعته لعدم السجود لآدم.
آدم تم إغواؤه	إبليس ذاته هو من اتخذ قرار العصيان.
آدم يطلب المغفرة من ربه	لم يعرب إبليس عن ندمه
لم يحصل آدم على مهلة، بل الأحرى حصل على عداوة بين نسله	حصل إبليس على مهلة وإرجاء
آدم يطرد من الجنة	إبليس يطرد من رحاب السماء
الموضوع موضوع عار وعدم احتشام	الموضوع موضوع عصيان
يظل آدم عرضة للإغواء	إبليس يصبح مغويا

تبدأ القصتان كحكايتين تدور جذورهما حول أمر من الله وعصيان للأمر. قصة إبليس أقصر من قصة آدم، وترد في شكل سرد موجز. فعلى سبيل المثال، طلب إبليس إمهاله وجاءت الاستجابة لطلبه بسيطة ومباشرة. قصة الجنة تحتوي على تفاصيل أكثر، على الرغم من وجود تفاصيل قليلة من التي لا تتصل مباشرة بمعنى القصة.

أفعال الشيطان هي التي تسببت في تحريض آدم على معصية أمر ربه. على الرغم من أن على المرء أن يفترض أن آدم كان يملك حرية الاختيار في هذا الأمر، غير أنه لم يتصرف مستقلا. لقد أغوي وغُرِّر به. ومن جهة أخرى، فإن إبليس، عمل بالفعل مستقلا غير خاضع لأي مؤثر. لم يكن يوجد شيطان لإبليس، ولا مغو يوسوس في أذنه. غير أن إبليس قد منح مهلة من الله. سأل آدم الله أن يغفر له زلته ولكن

الله لم يغفر له صراحة. إبليس يطلب مهلة (على الرغم من أنه لم يطلب المغفرة) ونال المهلة التي طلبها على الفور بدون سؤال ولا جدال من ذلك الموجود في سور أخرى. إبليس لا يشعر بأي عار، حرفيا، بينما أصبح عار آدم مصيريا وملازما له وللبشر على الدوام.

بالنسبة لإبليس، أدى به الطرد إلى امتهان مهنة اختارها بنفسه: مهنة المغوي والمحرض. هذا الاختيار يرتكز على اتهام رأيناه من قبل في سورة الحجر: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يقول تعالى مخبرا عن إبليس وتمرده وعتوه أنه قال للرب: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ قال بعضهم: «أقسم بإغواء الله له»، أي إن الله هو المسؤول. الله هو الذي أغوى إبليس. ولا توجد أسس واضحة في النص ليُبنى عليها هذا الاتهام، غير أن إبليس يدعي أن الله أغواه وإن لم يكن هذا هو سبب عصيانه، فهو سبب قراره بأن يصبح عدوا مستديما لكل البشر.

الله غاضب. الله يلقي بأمر الطرد مرة أخرى لإبليس ولكن مع مزيد من الإنذار بالتبعات التي ستترتب على فعله. وهناك توسع دقيق وحاذق ملحوظ في وعد الله:

﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الآية ١٨).

قال الله أولا إنه سيملأ جهنم بكل من يتبع إبليس، ولكنه يضيف بعدها «منكم أجمعين»، والتي ستشمل إبليس. وهكذا، ليس أتباع إبليس فقط سينتهي بهم مصيرهم إلى جهنم ولكن إبليس ذاته سينتهي به مصيره إليها. وعن الفترة المحصورة بين طرده من رحاب السماء ومصيره النهائي في جهنم، لم يقل الله عنها شيئا. وهو لا يتفق مع نية إبليس في أن يكون مغويا ومحرضا على الضلال، ولا يوافق الله على ذلك المخطط، كما يظهر من سورة الحجر وسورة ص. لم يقل الله

شيئا، ولكن هنا فقط يدين الله إبليس حتى يلقى مصيره النهائي في جهنم.

التطور بالنسبة لآدم ومصيره مختلف. فبعد طرده من جنة السماء وحلول لعنة الحياة والموت عليه والصراع بين ذريته على الأرض، تلقى آدم من ربه إشارة بالرحمة والأمل:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾. (الآية ٢٦).

مرة أخرى تظهر فكرة إمداد الله للبشر بالأرزاق.

قصة الجنة، في رواياتها الثلاث، تقترن حصريا بقصة إبليس. وفي الحقيقة، فإن حتى اسم «آدم» نادرا ما يذكر في القرآن باستثناء طرده وقصص الجنة[١].

وباستعراض كل الفقرة من بداية قصة إبليس مرورا بالتعليق القرآني عليها (الآيات ١٠ ـ ٣٣)، يمكن للمرء أن يلاحظ أنَّ لبَّ قصة إبليس ذاتها، من الأمر الأولي بالسجود وعصيان الأمر حتى وهبه مهلة، يعد شكلا أوليا ويسرد ببعض التوسع ولكن لا يوجد دليل فيه على العداوة. تبادل الاتهامات (الآيات ١٦ ـ ١٨) تبتدأ موقف الخصومة الذي بنيت عليه قصة الجنة. ثم تصور الآيات قصة الجنة، أو تظهر، تداعيات العداوة بين الشيطان والله.

وبعد إعلان إبليس عن نواياه من مقاربة البشر وإغوائهم، قارب الشيطان (يفترض أن يكون الشيطان مماثلا لإبليس ولكن لم يتم التعرف عليه من خلال القرآن بأنه إبليس ذاته) آدم وزوجه في الجنة.

---

(١) ذكر اسم «آدم» خمس وعشرون مرة في القرآن. لا يوجد منها بالطبع إلا خمس مرات ذكر فيها الاسم في سور لا تحتوي على قصة إبليس (آل عمران آية ٣٣، وآل عمران آية ٥٩، وسورة المائدة آية ٢٧، وسورة مريم آية ٥٨، وسورة يس آية ٦٠).

ونجح في إغوائهما وإغرائهما ليعصيا أمر الله، ولكن طلبهما للمغفرة، الذي يدل على أنهما لا يتبعان الشيطان، يرفع عنهما وعد الله بأن «يملأ جهنم» بهم. يتسم القسم من أول اتهام إبليس لله (الآية ١٦) مرورا بقصة الجنة وتعليقات القرآن عليها بسيادة العداوة. السرد السابق، لب قصة إبليس، ليس كله سوى تمهيد.

الخلاصة

يرى المرء في هذه السورة قصة إبليس مقدمة جنبا إلى جنب مع قصة الجنة لمقارنة التعامل والمعالجة المختلفة لكل من آدم وإبليس. لا ينسب إبليس للجن في قصته هذه الواردة بسورة الأعراف، على عكس التعرف عليه كجن في سورة الكهف والذي جاء ربما كإشارة أبكر للقصة عن تلك الواردة في سورة الكهف. كما لم يوضع إبليس مع آدم في إطار أسطورة صراع الأشقاء والأقارب مثلما ورد في قصص صراع الأشقاء في سورة الحجر. ويتوصل المرء إلى عقد مقارنة أولية بين إبليس وآدم في الآية ١٢، غير أن هذا يكفي لتهيئة وإرساء أساس للمقارنة. لقد قام إبليس بإرساء قاعدة المقارنة بنفسه حين قال: «أنا خير منه».

وعلى الرغم من أن كليهما قد عصى الله، وبالتالي طردا معا، فإن حدث الطرد يمثل انتهاء التماثل بينهما. اتسم رد إبليس على عصيانه بالجرأة والتبرير ثم الالتزام والتمسك بما ستكون عليه حياة العصيان حتى النهاية. وهو لن يرفض فقط السجود لآدم، بل سوف يستمر للأبد في رفض الاعتراف بوجود أي قيمة لآدم ونسله من البشر. وسوف يستمر في إغوائهم وقيادتهم للضلال. ولن يعرف شيئا اسمه التوبة والندم طريقه إليه.

آدم من جهة أخرى، يستجيب باعتراف فوري ويصرخ طلبا

للمغفرة. غير أنه هو وزوجه عوقبا لا بالطرد فقط من الجنة بل أيضا بمواجهة المصاعب والمشاق في الحياة الأرضية، وحياة تسودها العداوة المميتة المتبادلة بين البشر والعمر المحدود. وعلى عكس موقف إبليس، المتميز بالتصلب، نجد أن حالة آدم ونسله حالة ديناميكية. فهم لم يختصوا فقط بالمعيشة الصعبة، بل وهبوا المعايش التي يحتاجونها لتعينهم على الحياة. عارهم وخجلهم أصبح مكشوفا ولكن يمكن إخفاؤه أيضا لو أرادوا. حياتهم ومعايشهم تتسم بالقدرة على الاختيار. أما إبليس فقد اختار مرة واحدة، وقرر أن يعيش بلا اختيارات. لديه وظيفة وعمل عليه أن يقوم به، بدون نية واضحة لتغيير ذلك العمل أبد الدهر.

هذه المقارنة لا تتبدى في قصة الشيطان. فالشيطان على الرغم من أنه مراوغ ومخادع، لم يظهر أبدا أية اعتمادية أو عدم استقلالية في أعماله. هو ممثل، لا شخصية أساسية. إبليس من جهة أخرى، اختار أن يعصي، ويطلب مهلة، ثم يلزم ذاته بحياة إجرامية. هو شخصية تنتقل من سياق سماوي إلى موقف حياتي جديد على أسس من الاختيارات المتتابعة. إبليس، لا الشيطان، يوضع في موضع مقارنة مركبة مع آدم، ومع آدم واختياراته. نظريا، باختيار إبليس أن يكون مغويا، يمكن له أن يعكس قراره. وكما وصفنا في الفصل الأول، يوجد كثير من القصص التي وضعت بعد نزول القرآن يفكر فيها إبليس بالفعل في أن يعكس قراره أو أن يرجع عنه. ولكنه لم يتراجع في أي واحدة. في سورة الأعراف، لا يوجد أي تلميح عن وجود أي رغبة لدى إبليس لمراجعة قراره.

قد يضع المرء إضافة لذلك، مقارنة على أسس من العار والخزي والحياء وتغطية السوءة ويرى في الحياة الدنيا ومهمة إبليس حياة مخجلة ومخزية. غير أنها ليست مقدمة هكذا. يدين الله إبليس ويقرر أن

مصيره الجحيم ولكنه لم يقرر أن يوقف إبليس عن المسلك والمسار الذي اختاره، ولا حتى عن إثنائه عن قراره أو نصحه بالعدول عنه. لإبليس حرية الاختيار. وكذلك آدم.

أحد اختيارات إبليس كان طلب مهلة من الله. إمهاله من ماذا؟ لا يعاني إبليس من عقوبة غير عقوبة الطرد من رحاب السماء. لقد أرسل «لأسفل»، ولكن لأي نوع من الحياة؟ حياة آدم اتسمت بعد هبوطه بمحدوديتها واستمرار الصراع الاجتماعي بين نسله. ولا يوجد دليل يوحي بأن إبليس له حياة محدودة وأجل محدد. وعلى ضوء النقاش حول وقت انتهاء المهلة في سورة الحجر وسورة ص، يمكن للمهلة أن تكون بمثابة تعليق للعمر المحدد. لا يوجد أيضا تلميح بأن إبليس سيكون ضحية للعداوات والصراعات مثل البشر. فهو بكل يقين من يتسبب في العداوات وينشرها بين البشر، ولكنه متحرر من عواقبها ومن آثارها، حتى يوم القيامة على الأقل.

العداوة بين الله وإبليس في سورة الأعراف هي الأكبر من بين كل قصص إبليس الواردة في القرآن. هنا فقط في الآية ١٨ نرى مثل تلك الإدانة الغاضبة والمحتدة لإبليس:

﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾. (الآية ١٨).

انفصلت السبل بين الله وإبليس ومضى كل منهما في طريقه. كل ما يمكن ان يكون قد بقي بينهما هو ذلك الغضب المستعر. وهذه طبيعة أسطورة الصراع. الله وإبليس متعارضان بدون أي أمل في التصالح يبدو في الأفق، وبالتالي فإن إبليس والبشر متعارضان بالمثل. والتعارض كلي. إبليس سوف يهاجم البشر من الأمام ومن الأجناب ومن الخلف. فضلا عن ذلك، فإن هجومه على البشر يعد هجوما غير

مباشر على الله، فهو سوف يثني البشر الفانين عن الامتنان لله وعن اتباع صراطه المستقيم.

موقف آدم موقف مقارن بهذا. الله ونسل آدم على علاقة دائمة. الله يقدم السلوى والدعم لكل البشر ـ ملابس لتغطية عارهم، وعلامات وآيات تقودهم للتقوى، وهي أعظم علاج للخزي والعار. هداية الله موجودة على الدوام، ليس فقط للتخلص من الخزي والعار، بل للحماية من إبليس وخليفته المظنون، الشيطان. وفي شكل صراع حقيقي لا أسطوري، خط التناقض قد وضع وهو خط لا يتسم بأي مرونة. على الجنس البشري أن يختار على أي جانب هم: جانب الله أم جانب الشيطان.

الفصل العاشر

سورة البقرة (٢)

سورة البقرة، أطول سور القرآن، تعرف بوجه عام أنها نزلت في بداية المرحلة المدينية وهي الأخيرة من السور السبع التي نضعها موضع البحث هنا. وتتسم السور المدينية بالآيات الطويلة، وبالانتقال والتحول عن اللغة الانفعالية إلى لغة الوعظ والتعليم والتوجيه التشريعي، وبالتركيز أكثر على العلاقة ـ المعاصرة والتاريخية ـ بأهل الكتاب.

بناء السورة

بهذه الطبيعة من آيات مطولة ومركبة، قد لا تقدم سورة البقرة موجزات ولكنها تظهر في الحقيقة تركيبا متسقا متماسكا ومحكما. ويرى «جوزيف سميث» أن هذه السورة تنتظم حول تركيبة: «الله ـ القرآن ـ سلطة محمد»[1]. وهو يفصل ذلك بالإشارة إلى أن تاريخ التنزيل يظهر في أول ١٦٧ آية فشل أبناء إسرائيل وأولئك الذين رفضوا الرسل والأنبياء أن يفهموا الوحي ولا نجاح إبراهيم ومحمد في تلقي ذلك الوحي. ويقسم (سميث) هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام: الآيات ٢ ـ ٣٩ تؤسس لسلطة القرآن ومحمد، الآيات ٤٠ ـ ١١٨ تروي قصة فشل

(١) سميث، «تركيب وبناء سورة البقرة»، ١٢١.

بني إسرائيل في اتباع الأنبياء، والآيات ١١٩ ـ ١٦٧ تربط بين سلطة القرآن ومحمد والعقيدة الإبراهيمية. النصف الثاني من السورة (من الآية ١٦٨ حتى آخر السورة) تفصل التشريعات التي تكون مادة الوحي، تتخللها بانتظام إعادة تأكيد فشل بني إسرائيل ونجاح محمد في قبول وتلقي الوحي الإلهي[١].

ويحدد نيل روبرسون المفتاح المفضي لجوهر السورة، ويرى أنه موجود في الآية رقم ١٤٣: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، أمة متوازنة ـ حتى تكونوا شهداء على الناس. وهكذا فالسورة في مجملها تضع الإسلام كشريعة قانونية في حد ذاته بنظمه وقوانينه وتشريعاته الدينية. وهو أيضا العقيدة الحقة لإبراهيم، السلف الأول الأكبر لكل من المسيحية واليهودية والإسلام، ويصلح الإسلام ما وقعت فيه تلك الديانات من أخطاء ومبالغات[٢].

وأنا أقترح تخطيطا مختلفا للقسم الأول من السورة. فهو ينقسم إلى جزء تمهيدي، مكون من سلسلة من المواعظ والنصح والتحذيرات، وينتهي بالآية ٢٩. ثم يبدأ سرد تاريخ الخلاص والنجاة ويبدأ من الآية: ٣٠، لا من الآية ٤٠، مع إعلان الله عن نيته الإلهية لخلق خليفة له على الأرض. ولا يوجد سبب لفصل ما يمكن تسميته بالتاريخ الأزلي الأول ـ وهو الأحداث السماوية الأولية التي وقعت خارج الأرض، في السماوات والجنة ـ عن تلك الأحداث التي يمكن أن نعتبر أنها تاريخ أرضي قديم، وهي قصص بني إسرائيل، التي تبدأ بالآية ٤٠، فكلها قصص لتاريخ الخلاص.

---

(١) الآيات ٢١١ ـ ٢١٢ و٢٥٣ تذكر بفشل بني إسرائيل في قبول الوحي الإلهي. الآيات ٢٥٢ و٢٨٥ تؤكد على سلطة محمد.

(٢) روبينسون، «تكشف القرآن»، ٢٠١ ـ ٢٠٢.

فضلا عن ذلك، فإن مثل هذا التقسيم يوضح بجلاء أن الموضوع المفتاح لسورة البقرة هو موضوع المعرفة والعلم. وسوف يصبح هذا واضحا بجلاء عند بحث قصة إبليس ذاتها في سورة البقرة، ولكن يمكن رؤيته أيضا في الجزء التمهيدي من القسم الأول للسورة.

تمهيد السورة

أول آية موضوعية بغض النظر عن آية المقطعات الاستهلالية تعلن أن: ﴿ذَٰلِكَ[1] ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾. وكلمة كتاب هنا تشير إلى النص المدوَّن من القرآن على الرغم من أنه لم يكن قد اكتمل نزوله حتى وقت نزول هذه الآية، وهو يضم معلومات ومعارف هادية للمؤمنين. وعلى المرء أن يلاحظ أن علامات التلاوة (علامات الوقف في التلاوة) تعطي معنيين بديلين لهذا الإعلان عن الكتاب. فيمكن لمن يتلو الآية أن يتوقف بعد «الكتاب»، وهوما يعطي المعنى الذي فسرناه فيما سبق، أي: هذا الكتاب، لا ريب أنه هاد ومرشد للمتقين. وتدل الفاصلة المنقوطة على موضع التوقف في التلاوة. كما تحيل علامة الوقف أيضا عند وضعها بعد «لا ريب» إلى معنى ثان هو: أن هذا الكتاب بلا ريب، في هدايته للمتقين. علامة الوقف تدل على أن المرء قد يقف في أي موضع من الموضعين بمعنى مغاير في كل حالة غير أنهما في ذات السياق، ولكن لا يجوز التوقف عند

---

(١) يترجم المترجمون «ذلك» في هذه الآية بـ «هذا»، على الرغم من أن ذلك في العربية من الأفضل أن تترجم بـ «ذلك» في اللغات الأخرى. وقد وضع المفسرون عددا من الأسباب لورود كلمة ذلك التي لم تكن متوقعة في الآية. أنظر القرطبي، «الجامع» ١٥٣،١ ـ ١٥٤ (المجلد الأول)، وابن كثير، «تفسير ابن كثير»، ٥٣ ـ ٥٤. تأثير استعمال «ذلك» أنه يضع المتحدث على مسافة أبعد منفصلا عن الهدف من الإحالة. أما «الكتاب» فيصبح موضوعا أكثر استقلالية.

كليهما. القراءة الأخيرة بعلامة الوقف بعد «لا ريب» تضيف تأكيدا أكبر على الهدى[1].

الآيتان التاليتان تحللان وجهين من أوجه تلك الهداية. بعض من تلك المعرفة الإيمان بالغيب. الحروف الغامضة ذاتها في مستهل السورة تأخذ في الغالب كمثال على ذلك فهي حروف غيب[2] لا يعرف مغزاها ولا سبب نزولها. بعض تلك المعرفة الإيمان بـ «ما أنزل إليك» و«ما أنزل من قبلك». وترجع الآية ٥ لتذكر بأن هذا هدى للمتقين. الآيتان ٦ و٧ تصف المصرّين على رفض الرسالة. رفضهم بحد ذاته في نطاق علم الله. وهناك تركيز شديد على المنافقين في الآيات ٨ ـ ٢٠. وعلم الله الكلي على وعي ومعرفة بخداعهم ومخاتلتهم ويرد عليهم طبقا لم يعلمه الله عنهم.

الجزء النهائي من التمهيد (الآيات ٢١ ـ ٢٩) موجه بوجه عام للناس، وهي صيغة نمطية تتميز بها السور المدينية. ويصف هذا الجزء إحسان الله للناس، والتوتر بين المعرفة والتشكك، والمنافع التي خلقها الله للبشر، وأهمية المحافظة على العهد مع الله. وخلال كل التمهيد تكثر الإشارة إلى علم الله المطلق وعلم البشر المحدود. وهناك ٤ استشهادات مستمدة من الجذر اللغوي ع ـ ل ـ م:

الآية ١٣: ﴿وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون).

الآية ٢٢: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (المؤمنون).

الآية ٢٦: ﴿فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾.

الآية ٢٩: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

---

(١) نيلسون، «التلاوة»، ٢٧ ـ ٢٨، ابن كثير، «تفسير ابن كثير»، ٥٤،١. عبر ابن كثير عن تفضيله أن تكون الوقفة في التلاوة قبل «لا ريب»، لا بعدها.

(٢) أنظر على سبيل المثال، القرطبي، «الجامع»، ١٥٤،١ ـ ١٥٥ (المجلد الأول).

ثلاث من تلك الحالات موجودة في النهايات الطبيعية لكل فقرة (الآيات ١٣، ٢٢، ٢٩). أما الأخيرة فهي في نهاية التمهيد للسورة. عدم وجود مثل تلك الإشارة إلى اسم الله في الآية ٣٩ يضيف وزنا وثقلا إضافيا للتأكيد بأن قصة إبليس يجب أن تدرج في سرد تاريخ الخلاص.

قصة إبليس

توجد قصة إبليس في سورة البقرة في قسم من أربعة أجزاء. وبالإضافة إلى لب قصة إبليس وقصة آدم في الجنة، هناك إضافة من آيتين تبدآن بالأمر «قل»: الأولى، قصة حوار بين الله والملائكة تدور حول عزم الله على خلق «خليفة» له على الأرض، والثانية: قصة آدم وهو يذكر أسماء كل الأشياء والكائنات. تلك القصص الأربع تكون مواضيع السرد المطول التي تصف الطبيعة الأساسية للبشر، بآدم ممثل للبشر كسلفهم وجدهم الأعلى، وبصفته أعلى من الملائكة في معرفة الأسماء وأنه عرضة لارتكاب الأخطاء في ذات الوقت. ويمكن للمرء أن يصف هذي القصص بأنها الأجزاء الأربعة لقصة إبليس، غير أن هذا الوصف ليس دقيقا جدا، حيث أن إبليس ذاته لا يظهر إلا في قصة واحدة من القصص الأربع. من الأكثر دقة أن نعتبرها كلها كمجموعة من القصص الأولية، حيث إن كل تلك القصص حدثت في الزمان الأزلي الأول، وفي نطاق يقع خارج الأرض. وربما يكون من الأكثر دقة أن نصف تلك القصص بأنها القصة الأولية لآدم حيث لإبليس دور صغير فيها في المشهد الثالث منها.

شكوى الملائكة

القصة الأولى قصة فريدة في القرآن ولكن لها ما يقابلها في

المدراش[1] اليهودي، وقد أثارت قدرا كبيرا من التفسيرات والتأويلات بين المفسرين.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ... (٣٠) قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الآية ٣٠).

وفيما يختص بطبيعة الملائكة وعلمهم، كيف عرف الملائكة أن هذا الكائن الذي سيخلقه الله سيفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ فضلا عن ذلك، كيف للملائكة، المفترض فيهم أنهم خلقوا فقط لطاعة الله والتسبيح بحمده أن يناقشوا خطط الله؟

تعرض الطبري لتلك الأسئلة في شروح مطولة[2]. وفيما يختص بعلم الملائكة، راح الطبري يروي أسطورة طويلة عن إبليس فيما قبل التاريخ السماوي، ليستنتج بخفة ظل أن إبليس كان فردا من قبيلة ملائكة كلفوا بحراسة الجنة، وتحديدا أنه كان من خزنة الجنة، وأن الجن خلقوا قبل البشر وسكنوا الأرض، وحارب الجن بعضهم بعضا، وأراقوا الدماء وأفسدوا الأرض، لذلك أرسل الله إبليس على رأس جيش ليبيدهم. وأدى نجاح إبليس في تلك المهمة إلى إحساسه بالغرور والكبر. تلك القصة، كما يقول الطبري، عرفها عن ابن عباس منقولة عن طريق الضحاك. قصة ثانية، نقلت أيضا عن ابن عباس، ولكن نقلا عن ابن مسعود، تروي أن الله عين إبليس حاكما على السماء الدنيا، وكان خازنا على الجنة، وهذا سبب تسمية قبيلته بالجن لأنهم كانوا خزنة أي حراسا على الجنة. وأدت هذه المهمة بإبليس للإحساس بالغرور والعلو. وهنا، نجد حوارا أكثر طولا يحدث:

---

(١) أنظر جينزبيرج، «الأساطير» ٥٢ : ١ ـ ٥٤، وكاتش، «اليهودية والقرآن»، ٢٦ ـ ٢٩.

(٢) الطبري، «جامع البيان» ٢٠١,١ ـ ٢٠٢ (المجلد الأول).

قال الله للملائكة:

(إني جاعل في الأرض خليفة «قالوا: ربنا، وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا، قالوا: ربنا، ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾»[1].

ويستنتج الطبري أن القصة الثانية أقل معقولية عن الأولى.

هناك مزيد من القصص عن جمع الطين من الأرض لخلق آدم، والتي لها ما يقابلها أيضا في المدراش، تجمع بين كل تلك القصص[2]. وبافتراض أن قصة إبليس في سورة البقرة قد نزلت أولا في ترتيب نزول القرآن، فقد استنفذت هذه الفقرة جهود أغلب المفسرين والمؤولين واستحوذت على الجل الأعظم من تفسير أسطورة إبليس. وقد أدرجت كثيرا من تلك القصص في مواضعها في الفصول السابقة.

يروي الطبري مزيدا من الأساطير والتفاسير عن هذا اللغز. أسطورة منقولة عن «قتادة» تقول إن اهتمام الملائكة بخلق آدم لا يرتكن إلى العلم بالماضي، بل على احتمالية وإمكانية سفك الدماء مستقبلا على الأرض، ولكن الله يعلم بمن سيأتي من الأنبياء، والرسل، والصالحين من البشر. الله يعلم ما لا يعلمونه. وقد سجل الحسن البصري وآخرون حكايات مماثلة.

قصة إعلان الله عن نيته للملائكة ينقل التأكيد بكل قصص آدم/ إبليس من بؤرة السرد عن الطاعة والعصيان إلى قصة تركز على علم الله الكلي ومعرفته بكل شيء. أعلن الله عن نية، إعلان للملائكة عن فعل مستقبلي سيقوم به. هذا الإعلان لا يتطلب أي نوع من الاستجابة

(١) المصدر السابق، ٢٠٣,١ (المجلد الأول).

(٢) انظر جينزبيرج، «الأساطير»، ٥٤,١ ـ ٥٥.

من جانب الملائكة، غير أنهم يستجيبون برد فعل مستمد من علمهم ومعرفتهم. فهم «يعلمون» أن ما سيخلقه الله على الأرض سوف، أو على الأرجح سوف، يتسبب في الفساد وسفك الدماء. يبدو علمهم وكأنه ينافس علم الله. رد الله يؤكد ببساطة أن المعرفة الإلهية أتم وأكثر دقة من علم الملائكة. حقيقة أن الملائكة يملكون علما ولكن علمهم قاصر يتطلب التدخل التفسيري. شخصية حاكي القصة أيضا تستحق الانتباه. وعلى الرغم من أن السور المدينية لم تعرف عنها الصفة الشعرية كالسور المكية، إلا أن هذه القصة لها إيقاع ونمط شعري. تأمل هذا التحليل:

﴿وَإِذْ قَالَ﴾		
﴿رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	
﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	٨ مقاطع صوتية
﴿مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	٦ مقاطع صوتية
﴿وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح مسبوق بألف	٧ مقاطع صوتية
﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	١١ مقطع صوتي
﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	٧ مقاطع صوتية
﴿قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	تنتهي بمد صوتي مفتوح	

يبني رد الملائكة على الله إيقاعا وزخما وقوة تستمر على مدى ثلاثة أسطر، تنتهي كلها بنمط صوت مد مفتوح، تصف الفساد الذي سيقع على الأرض. تلك الأسطر الثلاثة تتدفق بسلاسة من سطر لآخر، بمقاطع صوتية تتراوح من ٦ إلى ٨ مقاطع. الأفعال الثلاثة غير الكاملة ـ أتجعل، يفسد، ويفسد (الجذور ف ـ ع ـ ل، ف ـ س ـ د، س ـ ف ـ ك) تضخم من السجع الشعري.

السطر التالي، حيث ينتقل السرد إلى المقارنة بعبادة الملائكة وتسبيحهم لله، تكسر هذا النمط بسطرين ينتهيان بصوت «كا». السطر الأول من هذا النمط الثاني هو الأطول ـ إحدى عشر مقطعا صوتيا، وهي أيضا علامة على الانتقال. تسبيح الملائكة القلبي قد يبدد الانطباع بأن استفسارهم السابق يمثل نوعا من التوتر السماوي مثل ذلك الموجود في سورة ص (٣٨: ٦٩ ـ ٧١). الآية هنا تذكرنا بآية سورة ص والتي يعلن فيها الله أيضا عن اعتزامه أن يخلق بشرا، على الرغم من عدم وجود ذكر في سورة ص لصفة خليفة على وجه التحديد.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة، آية ٣٠).

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ **(سورة ص، آية ٧١).**

في سورة ص عنصر الفعل هو «خالق» وهو نعت إيجابي يشير على وجه التحديد لفعل الخلق، بينما في سورة البقرة عنصر الفعل هو «جاعل»، وهو أيضا نعت إيجابي، يشير بشكل عام لفعل دون إشارة محددة لعملية الخلق. وهذا يفرض أن مركز وبؤرة السرد ليست خلق الله بل فعل الله. الآيات التالية سوف تعزز وتؤكد ذلك، حيث فعل خلق آدم غائب تماما عن القصة في رواية سورة البقرة.

وأخيرا، يكسر رد الله النمط. كل العبارات السابقة تظهر تنوعا صوتيا، خالطة الضمة، والكسرة، والفتحة في تنويعات حية. آخر عبارة من الآية ٣٠، وهي رد الله، تنطق في أغلبها مفتوحة، في تتابع من الصوتيات كما يلي: آ ـ آ ـ إ ـ إ ـ آ ـ آ ـ أو ـ آ ـ آ ـ آ ـ أو ـ آ. ويضيف هذا تأكيدا إعلاميا أكثر، ونغمة تأكيدية لإعلان الله، «إني أعلم ما لا تعلمون». فعل ع ـ ل ـ م مستعمل مرتين هنا.

السارد المحيط بكل شيء علما يسجل بشكل رئيس تقريرا هنا،

دون أن يذكر أي إحالة لزمان أو مكان. الدالة «إذ» والانتقال من الحديث المباشر للقاص خلال التمهيد كله إلى حديث تقريري يعد أحد مؤشرات الخروج من القسم السابق، أي القسم التمهيدي للسورة. لم يذكر السارد أي تعليق على هذا السرد الأول، مسجلا ببساطة التفاعل بين الله والملائكة. وعلى أي حال، هناك استمرارية بين القسم التمهيدي وقصة الخلاص البشري الطويلة موجودة من خلال الإشارة لله باسم «العليم» في آخر سطر من القسم التمهيدي (الآية ٢٩)، وقول الله «إني أعلم ما لا تعلمون» في آخر سطر من الآية الأولى من قسم الخلاص (الآية ٣٠).

تعليم آدم الأسماء

الحدث الثاني يطور أكثر التركيز على المعرفة والعلم. وهنا يهب الله آدم معرفة تعلو على معرفة وعلم الملائكة: (﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾. (الآيات من ٣٠ إلى ٣٣).

هذا القسم الثاني الذي يقود إلى قصة إبليس، له ما يقابله في سفر التكوين الإصحاح الثاني، ١٩ ـ ٢٠، حيث يذكر آدم أيضا أسماء الكائنات. غير أن راوية سفر التكوين عن هذا الحدث لا تذكره في سياق نقص معرفة وعلم الملائكة، ولكن رواية القصة في المدراش اليهودي تذكرها في هذا السياق[1].

(١) جينزبيرج، «الأساطير»، ٦١,١ ـ ٦٢، اليهودية والقرآن، ٣٠ ـ ٣١.

هنا يتخذ السارد دورا أقوى من ذلك الذي كان عليه في الآية ٣٠، واصفا القدرة الإلهية على تعليم آدم كل الأسماء، ثم وضع ضمير «هم» قبل آدم. المقطع الثاني من الجملة الأولى يتضمن أن «كلها» تشير لا للأسماء في حد ذاتها ولكنها تشير لمن يحملون تلك الأسماء، وهي ذات العظة حيث تشير «هؤلاء» إلى أمر الله. غير أن الآيات الثلاث لتلك القصة تعد أطول من آيات القصة الأولى، وما تزال مكونة في أغلبها من حوار.

الشخصيات الرئيسة في تلك القصة ما تزال محصورة في الله والملائكة، على الرغم من وجود آدم وذكره في الحدث، إلا أن آدم صامت لا يتحدث، الله والملائكة هم فقط من يتحدثون.

وكما ذكرنا فيما سبق، فالملائكة منهمكون في ذكر الله وحمده وتسبيحه وتقديسه. وهم هنا لا يقدمون تساؤلات، ولا اعتراضات. القصة استمرار للقصة السابقة.

وبادعاء أنهم يمتلكون معرفة وعلما أعلى من علم آدم، يمضي الله في التأكيد على أن حتى آدم يمتلك علما ومعرفة أعلى من علم الملائكة. هذا العلم بالطبع ليس طبيعيا بالنسبة لآدم. فقد كان على الله أن يعلمه أسماء الأشياء.

هناك عنصر في هذا الموضع من عناصر قصص تنافس وخصومة الأشقاء، بالرغم من أن الخصمين ليسا آدم وإبليس ولكنهم آدم والملائكة. غير أنه ليس من نمط تنافس الأقارب بدقة. فقبل كل شيء، لا توجد علاقة سلالية بينهم، وعلى عكس ما جاء بسورة الحجر فإن خلق كل من آدم وإبليس يصنف على أنه خلق بالتواز. وعلى الرغم من أن الملائكة كانوا فعالين في القصة الأولى برفع صوت الاعتراض، أو على الأقل بتوجيه الأسئلة، عن هذا المخلوق الجديد، نجد أن آدم

سلبي كليا وغير فعال في القصة. ويظل الله في النقطة المحورية، الذي يملك زمام المبادرة على طول الخط. أعلن الله في البداية عن نيته، ثم أفحم أصحاب التساؤلات المثارة، ثم بعد ذلك لم يكتف بإثبات علمه الإلهي ومعرفته الكلية التي تفوق كل علم، ولكن زود آدم أيضا بمعرفة وعلم يفوق علم ومعارف الملائكة. هنا أيضا عناصر من تنافس الأقارب، غير أن السارد يضع تأكيد ذلك في موضع آخر.

السارد يتآمر على صمت آدم. فحيثما كنا نتوقع أن يتكلم آدم بعد أن أمره الله قائلا: ﴿أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ﴾، يتدخل السارد ويخبرنا بأن آدم قد قام بذلك. هذا التدخل حجب صوت آدم وقلص من دوره في القصة، أو بالأحرى منعه من الظهور. تنتقل بؤرة الضوء مرة أخرى مباشرة إلى الإله. الملائكة يتحدثون فقط، وعلى الرغم من أنهم لا يتحدثون بإيجاز في مديح وتسبيح لله وتعظيم لعلمه والتقليل من قدر علمهم ومعارفهم.

جوهر قصة إبليس

حين ننتقل لقصة إبليس المجردة (الآية ٣٤)، يبدو الآن أن جوهر تعليمات السرد للملائكة وكأنه متابعة لأحداث مستمرة. فالأمر للملائكة بالسجود امتداد منطقي للحكايتين السابقتين، ومزيد من توجيه الخطاب عن العلاقة بين الملائكة وآدم. الحكاية الأولى تدافع عن خلق البشر، وهو دفاع ضمني عن آدم. الحكاية الثانية ترسخ مدى علو معرفة وعلم آدم على علم الملائكة. وردهم يتضمن الاعتراف بنقص علمهم وقصوره. الحكاية الثالثة تطالب بمزيد من التعبير المادي عن دنو وضعهم عن وضع آدم: بأن أمروا بالسجود له. أهمية ذلك الأمر الإضافي في أن ما رأيناه في القصص الأخرى كتمهيد ومقدمة لقصة إبليس يصبح هنا استمرارية لقصة خفض منزلة الملائكة قياسا

على منزلة آدم. لم يكن الأمر عن إبليس في البداية، بل كان عن الملائكة. وكان إبليس قصة جانبية.

كان الأمر للملائكة بالسجود لآدم بالطبع هو أول عنصر من عناصر جوهر قصة إبليس وموجود في كل الروايات السبع القرآنية عن القصة، بتغيرات طفيفة بينها وتنوع في التفاصيل. هذه الرواية على وجه التخصيص من القصة الأساسية تبدأ بنفس طريقة البدايات التي في سورة الإسراء، وسورة الكهف، وسورة طه. ثم تبدأ بعد ذلك في تلخيص العناصر الأخرى للقصة.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (الآية ٣٤)

ومثلما يحجب السارد صوت آدم في القصة السابقة، كذلك تلقى إبليس المعاملة ذاتها هنا. السارد يلخص ويصف رفض إبليس للسجود، ولكن إبليس ذاته لم يتحدث بصوته في هذه القصة.

على أي حال أبدل السارد المراكز، مقتربا اقترابا حثيثا من الأفعال. وبينما يروي السارد أول حكايتين من موضع مراقب الأحداث، بـ: «قال»، يبدأ السارد بسرد الحكايتين التاليتين من موضع المرافق والمشارك في الأحداث بـ «قلنا». ومن المحتمل أن يكون الفارق بين القصتين فارقا زمنيا، ولكن من الصعب رؤية أي فائدة أو قيمة لفاصل زمني قصير بين تعليم آدم الأسماء وأمر الملائكة بالسجود لآدم. الاحتمال الأقرب أن النص القرآني هنا مبني على نمط أغلبية الروايات السابقة للقصة في السور الأخرى: فأربع قصص من قصص إبليس توجد بها «قلنا» في ذات الموضع من القصة[1]، بينما

(١) سورة الأعراف آية ١١، وسورة الإسراء آية ٦١، وسورة الكهف آية ٥٠، وسورة طه آية ١١٦.

تستخدم رواية واحدة «قال»[1]، وواحدة تستخدم ضمير المتحدث المفرد[2]. اتساق وتماسك الانتقال بين مواضع السرد يوحي بمزيد من الأشياء. فالسارد يضع نفسه على مسافة ما من أحداث القصتين اللتين تركزان على الملائكة. أما القصة الثالثة، وهي قصة إبليس، فهي تركز على الملائكة في البداية، ولكنها تنتقل على الفور لإبليس ذاته بعد رفضه السجود. هل الانتقال في الوضع القصي يدل على موقف خاص تجاه مجتمع الملائكة، مثل ذلك الموقف حين كان الملائكة على توافق تام مع الله، فيقترب السارد من الاصطفاف معهم؟

وكما أشار «ويلش»، فإن سور القرآن المدينية، تلك التي نزلت بعد موقعة بدر، يزداد فيها ظهور الملائكة كامتداد لإرادة الله، مظهرين استقلالية أقل في الفعل والعمل[3]. هذا التغير البارع في الأسلوب قد يدل على مثل ذلك الانتقال. كانت الملائكة في القصتين الأوليين على درجة ما من الخلاف وعدم التوافق الكلي مع الله. وهم يعبرون عن وافر المديح والتسبيح لله، لذلك لا يعتبر الخلاف نوعا من التمرد، بل من الواضح أنهم يظهرون نوعا من استقلالية الإرادة. ورغم ذلك تظهر القصة الثالثة الملائكة في حالة من الطاعة المطلقة وكامل الخضوع لله، وكان إبليس ـ وفي قصة الجنة كان آدم والشيطان ـ من انفصلوا عن الله. ثم يظهر السارد بعد ذلك في صف الله ضد كل من عصوا وخالفوا أوامر الله.

هذه القصة الثالثة من حكايات الأزل الأول تلخص الروايات السابقة عليها من قصة إبليس. وهي لا تضيف شيئا لم يذكر قبلها في كل الروايات المكية:

(١) سورة الحجر آية ٢٨.

(٢) سورة ص آية ٧٢.

(٣) ويلش، «الله»، ٧٤٦ ـ ٧٤٩.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾	= ٦١ : ١٧، ٥٠ : ١٨، ١١٦ : ٢٠
﴿فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾	= ٦١ : ١٧، ٥٠ : ١٨، ١١٦ : ٢٠
﴿أَبَىٰ﴾	= ١١٦ : ٢٠، ٢٨ : ١٥
﴿وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾	= ٧٤ : ٣٨

ففي المحتوى، لم يضف النص شيئا غير ضروري، مثل التكرار للتأكيد الموجود في سورة الأعراف، آية ١١ : «لم يكن من الساجدين». النص اختصار باقتصاد، يصف: ١ ـ الأحوال الأولية ـ الأمر بالسجود، ٢ ـ مافعله إبليس ـ الرفض، ٣ ـ شرح سبب رفضه السجود ـ متكبر، ٤ ـ تداعيات رفضه ـ هو من الكافرين. كل هذا تم التعبير عنه باقتضاب لكن بوضوح وجلاء.

تضمين «إذ» في البداية مفاجئ سردياً حيث أن تركيبة «وإذ» تشير عادة إلى بداية قسم جديد من النص. وقد يكون تضمينها هنا للتأكيد على أن هذه اللغة والمفردات تتكرر ببساطة من روايات القصة السابقة التي نزل بها الوحي، ولم (يعد) تركيبها بطريقة معينة من أجل هذه الحكاية على وجه التحديد.

من المهم أن نلاحظ ما ليس موجودا هنا، أي السكتات. لا يوجد ذكر للجن. كما لا يوجد ذكر لخلق آدم، أقل القليل من مواد خلق آدم. لا يوجد ذكر لدفاع إبليس الشخصي عن رفضه السجود، ولا استجواب الله له. لا ذكر لطرده من رحاب السماء، ولا مساومته للحصول على مهلة من إنزال لعنة الله عليه. وأخيرا، لا يوجد ذكر عن نيته لدفع الناس للضلال والكفر. والأخيرة على وجه التحديد مفاجئة، حيث إن تلك النية هي التي تؤسس لصلته وعلاقته بقصة آدم في الجنة. سورة الأعراف، التي تحتوي على نية إبليس التي عبر عنها عن عزمه

الاعتداء على البشر والانقضاض «عليهم» في الآيتين ١٦ و١٧، وتبعتها رواية مطوَّلة عن إغواء آدم وزوجه في الجنة (الآيات ١٩ ـ ٢٥) تتضمن مثل ذلك التأسيس للعلاقة، على الرغم من أن تلك العلاقة غير مؤسسة بوضوح. على أي حال، نية خداع وتضليل البشر موجودة في سورة الحجر (٣٩ ـ ٤٠)، وسورة ص (٨٢ ـ ٨٣)، وسورة الأعراف (٦٥) بدون قصة الجنة.

تحمل رواية قصة إبليس في سورة البقرة التي نحللها الآن بعض التماثل مع رواية سورة طه (٢٠: ١١٧ ـ ١٢١)، والتي تورد أيضا قصة الجنة دون ذكر لنية إبليس في الخداع والتضليل. ومثل رواية سورة البقرة، تورد سورة طه ملخصا لقصة إبليس الرئيسة ـ حتى إنها أكثر اختصارا من تلك المذكورة هنا. قصة الجنة مقدمة، كما لاحظنا في الفصل الرابع الذي يتناول سورة طه، كاستمرار ومتابعة لقصة إبليس، مترابطة بـ «فـ» الدالة على تتابع وتعاقب أو نتائج مترتبة على ما قبلها. هنا في سورة البقرة، الرابط هو «و»، وهو رابط ضعيف فيما يختص بالدلالة على التتابع والتعاقب.

نفس الاستنتاج يتواءم هنا فيما يتعلق بقصة إبليس في سورة طه. فهي قصة آدم التي يتخذ فيها إبليس دورا صغيرا. ولأن إبليس ليس في موضع التركيز ـ هو بالفعل، هنا، ممثل أكثر من كونه شخصية حقيقية ـ فقصة إبليس ذاتها موجزة جدا هنا إلى أدنى قدر ممكن من الاختزال. وهي كذلك بالفعل، حتى أن المرء قد يخال أنها منتزعة من سياق قصة أكبر وأطول، وهي تشتت الانتباه، للحظة، آية، في سياق الموضوع الرئيس المتعلق بخلق الله لآدم ورعايته له. إقحام قصة إبليس لا يحقق إنجازا في هذا الصدد، إلا إذا خلط المرء بين إبليس وقصة الشيطان في المواجهة التي وقعت في الجنة، وهي المواجهة التي نتحول إليها الآن.

قصة الجنة

القصة الرابعة والأخيرة من قصص الزمن الأزلي الأول هي قصة الشيطان وآدم في الجنة. الرواية الموجودة بسورة البقرة رواية أقصر من الرواية الموجودة في سورتي طه، والأعراف. وكما في القصص الثلاث الأولى من قصص الزمان الأزلي الأول، يستحوذ السارد على الدور الأكبر. تبدأ القصة بتعليمات الله لآدم وزوجه بالإقامة في الجنة، حيث يوجد زاد وفير، وأن يبتعدا عن شجرة معينة. ثم يقول لنا الراوي إن الشيطان نجح في دفعهما للزلل، وهكذا طردا منها. ثم ينتقل النص عائدا لكلام الله المباشر، وهو يقول لهما أن يهبطا للأرض وأن يسكنا فيها كأعداء لبعضهم، مع توفر الأرزاق والمؤن اللازمة للمعيشة والحياة، ولأجل محدد .﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾﴾ (الآيات ٣٥ ـ ٣٦).

شرح هذه السورة في أدبيات التفسير غني ومطول. وقد عرضنا كثيرا منه فيما سبق. اهتمامنا يدور بشكل رئيس هنا على طبيعة السرد وعلاقته بباقي قصص الزمان الأزلي الأول. فكما لاحظنا في قصة إبليس، فإن هذا النص يعد الأول عن قصة الجنة كنص يضم القصتين معا، على الرغم من أنه الأخير في ترتيب التنزيل. ولكن المفسرين والمؤولين عالجوه كما لو كان الأول في ترتيب التنزيل، ولكننا سنتناوله كآخر سرد في ترتيب التنزيل. ويثير هذا تساؤلا : ما الذي أضيف وما الذي أهمل في آخر رواية نزلت من قصة الجنة بالاختلاف عن سابقاتها؟ الرواية الموجودة في سورة البقرة ليست إلا تلخيصا للروايات الأبكر منها تنزيلا. كل الإحالات الثلاث السابقة تحتوي على العناصر الرئيسة للقصة :

١) أمر الله بالإقامة في الجنة	٢: ٣٥، ٧: ١٩
٢) توفر الرزق بسخاء في الجنة	٢: ٣٥، ٧: ١٩، ٢٠: ١١٨
٣) أمر الله بعدم الاقتراب من الشجرة	٢: ٣٥، ٧: ١٩
٤) ظهور الشيطان	٢: ٣٦، ٧: ٢٠، ٢٠: ١٢٠
٥) الأمر «بالهبوط»	٢: ٣٦، ٧: ٢٤، ٢٠: ١٢٣
٦) الإعلان عن سيادة العداوة بين البشر	٢: ٣٦، ٧: ٢٤، ٢٠: ١٢٣
٧) توفر المتاع والأرزاق على الأرض	٢: ٣٦، ٧: ٢٤ ـ ٢٥
٨) توبة آدم	٢: ٣٧، ٧: ٢٣

وكما هو واضح من هذا الجدول، تمضي سورة البقرة في أثر سورة الأعراف بتماثل كبير. أما سورة طه فتضم تحذيرا أوليا لآدم قبل ظهور الشيطان، وتعطي السورة للشيطان دورا بارزا، بل وصوتا أيضا.

في تلك الرواية، الشيطان هو المركز المحوري، حتى لحد تجاوز تحذير الله بتجنب تلك الشجرة.

الموقف مماثل في سورة الأعراف، حيث للشيطان أيضا صوت في السرد (٢٠: ٧). التركيز الزائد الذي أولي لتعبير إبليس عن نيته في تضليل البشر (٧: ١٦ ـ ١٧) يقود القارئ لأن يدرك فشل آدم في هذا السياق. أما سورة البقرة فتذكر بالكاد الشيطان كسبب في طرد آدم وزوجه من الجنة. المركز المحوري هنا هو آدم، والسرد يسرع في اتجاه الوضع النهائي: وهو أن آدم وزوجه سكنا الأرض في حالة من العداوة الدائمة بين البشر.

السبب في هذا يصبح واضحا حين نراه في سياق كل قصص الزمان الأزلي الأول. الوضع النهائي لآدم وزوجه على الأرض يذكرنا بسؤال الملائكة في القصة الأولى: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟» (٢: ٣٠). وعلى الرغم من أن الفساد وإراقة الدماء

ليسا مذكوران هنا على وجه التحديد، إلا أننا نفهم الآن أن الملائكة لم يكونوا مخطئين في قلقهم من نوايا الله. ويزيد ذلك تأكيدا النص التالي:

﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ **(الآية ٣٧)**

وحيث إن تحقق العداوة بين البشر على الأرض يعكس قلق الملائكة في قصة الزمان الأزلي الأول، فإن تعليم آدم الكلمات والأسماء يعكس القصة الأزلية الأولية الثانية. في تلك القصة علم الله آدم أسماء الأشياء (الآية ٣١). وهنا تعلم آدم أيضا كلمات أخرى، ربما كلمات التوبة أو كلمات إيمانية، حيث إن النتيجة كانت أن الله كرحيم رضي عنه. وتنتهي قصة الجنة بمقارنة بين أولئك الذين قبلوا الهداية من الله، وأولئك الذين رفضوها:

﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾﴾ **(الآيات ٣٨ ـ ٣٩)**

بداية الآية ٣٨ يكرر الأمر الوارد في الآية ٣٧، ناقلة السرد زمنيا للخلف لوقت الطرد من الجنة. ظرف الحال «جميعا» أضيف في هذا التكرار للأمر، مؤكدا على أنه بينما كل السرد السابق عن آدم وزوجه يأتي في صيغة المثنى، لأنه يروي عن كائنين، نجد أن الأمر «اهبطوا» جاء في صيغة الجمع. واختلف المفسرون والمؤولون إن كانت كلمة «جميعا» قصد بها آدم وزوجه والشيطان معهما، أم أن المقصود منها كل السلالة المستقبلية لآدم. ومع ذلك فمن الطريف أن نجد أن تلك العبارة متكررة في الآية ٣٦:

٢ : ٣٦	﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ﴾
٢ : ٣٨	﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًاۖ﴾

مقارنة بالجدول التالي:

٧: ٢٤	﴿قَالَ ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾
٢٠: ١٢٣	﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾

العبارات في سورة البقرة مستمدة من كل من الروايتين السابقتين، باستثناء أن السارد قد اقترب أكثر من المتحدث، باستخدامه ضمير الجمع للمتحدث «قلنا». في سورة طه يظهر ظرف الحال «جميعا» في حالة من التوتر مع حالة الثنائية في «اهبطا»[١]. فالله يأمر آدم وزوجه قائلا «اهبطا» ثم يمد أثر الأمر إلى «جميعا». أحد تفسيرات هذا اللغز في تفسيرات المفسرين أن الأمر ينطبق على آدم وحواء، ثم يمتد بعدها ليشمل إبليس[٢]. وتفسير آخر يذهب إلى أن هذا الأمر يشمل أبناء ونسل آدم وحواء[٣]. تفسير ثالث يرى أن آدم وحواء قد هبطا، ولكن العداوة ستستمر بينهما وبين سلالة ونسل إبليس[٤]. ومن الواضح أن النص مبهم وغامض وملتبس في هذا الشأن[٥].

التكرار في سورة البقرة، المستمد منفصلا من الروايتين السابقتين

---

(١) يقارن الأمر بصيغة المثنى «اهبطا» بصيغة الجمع «اهبطوا».

(٢) البيضاوي، «تفسير البيضاوي» ٦٠,٢، القرطبي، «الجامع» ١٦٩,١١ (المجلد السادس).

(٣) النسفي، «تفسير النسفي»، ٧٧,٢، السيوطي، «الجلالين»، ٤١٨، الزمخشري، «الكشاف»، ٩٤,٣.

(٤) الطبري، «جامع البيان» ٢٢٤,١٦ (المجلد التاسع).

(٥) البروسوي، «تفسير البروسوي»، ٤٤٠,١٦ ـ ٤٤١ (المجلد الخامس). قلب البروسوي المعنى رأسا على عقب، مفترضا أن الهبوط مجرد رفض ظاهري (العتاب واللوم في السورة)، ولكنه في حقيقته كمال ونبل على طريق تربية الذات (قهر الذات) وذلك بأنه يذكر المرء بخشية الله، كما أن الهبوط يعني أيضا الأشياء الأخرى التي تهبط وتنزل من السماء ـ مثل القرآن، والملائكة، والمطر، وهكذا.

للقصة، يثير الفضول. لم يعلق الطبري على ذلك. وكتب القرطبي أن ذلك التكرار يؤكد على الأمر، بل وتغليظه، ولكنه يضيف أن بعض المفسرين يقولون إن هذا لتجنب جعل كل أمر لآدم وزوجه معتمدا على حكم الأمر الآخر[1]. ويفرق البيضاوي بين نية (القرطبي، الجامع، ٣٠٨,١ (المجلد الأول).

الأمر الأول الذي كان «اهبطا» كنزول لحياة المعاناة (دار البلايا) حيث ينافس بعضهم بعضا ولكن لن يعيشوا للأبد، والأمر الثاني كهبوط إلى فريضة مثل أولئك الذين يتبعون هدى فينجون. الاثنان معا يحثان على خشية الله، والتي تفضي بدورها لتقبل الهدى. البيضاوي على وجه التحديد يرى أن الأمر الأول يؤكد على انقسام البشر، بأن يصبحوا أعداء لبعضهم، والأمر الثاني يؤكد التجمع معا (جميعا).

الانقسام بين هؤلاء الذين سيتبعون هدى الله وأولئك الذين لن

---

(١) يضيف القرطبي القصص التالية: «الهبوط الأول من الجنة إلى السماء والثاني من السماء إلى الأرض، وعلى هذا يكون فيه دليل على أن الجنة في السماء السابعة كما دل عليه حديث الإسراء... وقال وهب بن منبه: لما هبط آدم عليه السلام إلى الأرض قال إبليس للسباع إن هذا عدو لكم فأهلكوه فاجتمعوا وولوا أمرهم إلى الكلب وقالوا أنت أشجعنا وجعلوه رئيسا فلما رأى ذلك آدم عليه السلام تحير في ذلك فجاءه جبريل عليه السلام وقال له امسح يدك على رأس الكلب ففعل فلما رأت السباع أن الكلب ألف آدم تفرقوا واستأمنه الكلب فأمنه آدم فبقي معه ومع أولاده وقال الترمذي الحكيم نحو هذا وأن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض جاء إبليس إلى السباع فأشلاهم على آدم ليؤذوه وكان أشدهم عليه الكلب فأميت فؤاده فروي في الخبر أن جبريل عليه السلام أمره أن يضع يده على رأسه فوضعها فاطمأن إليه وألفه فصار ممن يحرسه ويحرس ولده ويألفهم وبموت فؤاده يفزع من الآدميين فلو رمي بمدر ولى هاربا ثم يعود آلفا لهم ففيه شعبة من إبليس وفيه شعبة من مسحة آدم عليه السلام فهو بشعبة إبليس ينبح ويهر ويعدو على الآدمي وبمسحة آدم مات فؤاده حتى ذل وانقاد وألف به وبولده يحرسهم.

يتبعوا هدايته يعيدنا إلى التمهيد وما ناقشناه فيه عن الهداية الإلهية، بدءا من الآية ٢. وهو يزودنا أيضا برابط يربط الهداية الإلهية بقصة إبليس ذاتها ضمن القصص الأزل الأولية في التعرف على إبليس في نص الآية ٣٤ كضال وكافر، أو واحد من الكافرين.

الخلاصة

سلسلة قصص الأزل الأول الأربع قصص صادقة بإحالاتها التناصية الخاصة. يحوز السارد الدور الأعظم، محافظا على وجود الله في مركز التركيز فيها جميعا كمتحدث أولي، المبادر للفعل والعمل، وممثل المعرفة والعلم. وتذكرنا آخر آيتين بالفكرة الأولية الرئيسة في التمهيد للسورة، بل تذكرنا بالفعل بالقرآن ككل ـ وبالمقارنة بين المؤمنين والكفار.

قصة إبليس ذاتها في سورة البقرة ليست سوى ملخص للنسخ السابقة عليها في التنزيل، كما هو الحال أيضا بالنسبة لقصة الجنة. بينما في سورة الأعراف، تؤسس قصة إبليس لقصة الجنة المطولة حيث يمثل الشيطان بخبثه وحقده النقاط المحورية، أما في سورة البقرة، فلا يمثل إبليس ولا الشيطان النقطة المحورية. انتباه القارئ فيه يوجه لا لوجود شخصيات شريرة ومغوية، بقدر ما يركز على الضعف البشري. الموضوع الملموس هو الشخصية البشرية.

وبالنظر إلى الصورة الأكبر، نجد أن تمهيد سورة البقرة قد أمدنا بتنميط وتصنيف أساسي للإيمان والكفر. هناك من يؤمنون، وهناك من لا يؤمنون، وهناك أيضا أولئك الذين يتظاهرون بالإيمان ولكنهم لا يؤمنون. فلماذا يحدث هذا هكذا؟ الإجابة تأتي من خلال سرد تاريخي يظهر منه: (أ): الملائكة والله لديهم بعض المعرفة المسبقة عن الرذائل والنواقص والعيوب البشرية، (ب): أن الله اختص البشر

بمعرفة وعلم يعلو على معرفة وعلم الملائكة، (ج): أن البشر لديهم تلك المعرفة والعلم بسبب تدخل الله في ذلك، و(د) أن البشر رغم ذلك عرضة للوقوع في الخطايا. ويترتب على ذلك أن البشر عليهم أن يختاروا الإيمان، ويختاروه مجددا بعد كل فشل إيماني. المعرفة والعلم البشري قد نقل إليهم من الله. ما يفعله البشر الفانون بتلك المعرفة ـ هو موضع الاختيار. وهذا هو نمط الزمان الأول الذي أرساه آدم.

في هذه القصة، اختزل كلا من إبليس والشيطان إلى الحد الأدنى من الأدوار في القص. موضوع الشر، بينما لم يستبعد من تورط الشيطان به، وبالتضمين، إبليس، فإنه ينتقل أكثر صوب معقل وعرين الاختيار الإنساني. دور إبليس يتقلص لصالح دور الشيطان، الذي يظهر ليتسيد سرد التنزيل المديني. إبليس لم يظهر مجددا في أية سُوَر مدينية. بينما رأينا إبليس في سورة الحجر ممثلا في نمط يذكرنا بعنصر تنافس الأشقاء، وفي سورة الأعراف، رأينا النموذج الأصلي للتنافس والصراع أكثر بروزا، ولكن هنا في سورة البقرة لا نرى شيئا من الأول، وبعض تلميحات من الثاني. إبليس ذاته يتم التعرف عليه ببساطة كمثال لأولئك الذين يرفضون الإيمان: الكافرون. الشيطان يتوافق أكثر مع دور المعاقب السماوي هنا، ولكن ليس تماما. لا يوجد معنى في أنه يسلك سلوكا في اتجاه الله. لا يوجد هنا في السورة أي ذكر لأي تفاعل بين الشيطان والله على الإطلاق.

من جهة أخرى، مثل الشيطان في التوراة اليهودية (التناخ) ـ في سفر أيوب، وزكريا وفي مواضع أخرى منها ـ يظهر الشيطان بوضوح كعدو للبشر، الممثلون هنا في آدم، على الرغم من أن الشيطان لا يتم التعرف عليه مباشرة في هذه القصة مقترنا بالشر. فمهمته مسببة.

يؤكد المغزى والمضمون الكلي لقصص الأزل الأول في سورة

البقرة على علم الله المسبق وتوجيهه للبشر لمعرفة تاريخ أسلافهم غير المعروف لهم. الفكرة الرئيسة للسورة مقدمة في الجزء التمهيدي منها، حيث تذكر الآية ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (الكافرون) ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ (سورة البقرة، آية ٧). وعلى الرغم من علم الله المسبق، وهيمنته المسبقة، فكل الأحداث في صيغة الأفكار الرئيسة المتتابعة والمتتالية والمتتابعة في القرآن، تأتي تأكيدا على وجه التخصيص على قصص الأزل الأول.

الفصل الحادي عشر

الاستخلاصات

كان لهذه الدراسة محوران. فمن جهة، جربنا تطبيق المقاربة السردية للقص القرآني ـ وهي مهمة منهجية. ومن جهة أخرى، قمنا بتفحص وتكشف مختلف التفسيرات القصصية لمنبع وطبيعة الشر ـ وهي مهمة دينية. وبفحصنا للحكايات السبع لقصة إبليس في القرآن، علينا الآن أن نقيم إن كان السرد قد قدم إنجازا للدين واللاهوت أم لا. وتمضي هذه الاستخلاصات في ثلاثة سياقات. السياق الأول منها يمثل خطوة منهجية، وهذه الخطوة المنهجية تطرح سؤالا عما إذا كانت المقاربة السردية لقصص إبليس في القرآن قد ساهمت في خلق فهم خاص للتعبيرات القرآنية، وكيف؟ وعلى ضوء هذا البرهان، سنقدم بعض التعليقات على زمان وترتيب نزول مختلف تلك الروايات لقصة إبليس. والثاني سيكون بفحص الثقافة الحديثة المعاصرة والأعمال الأدبية التي يظهر فيها إبليس، وخاصة أربعة أعمال منها: قصيدة لمحمد إقبال، روايتان للكاتب المصري نجيب محفوظ والكاتبة المصرية نوال السعداوي، وقصة قصيرة لكاتب مصري آخر هو توفيق الحكيم. وسوف تكشف هذه الأعمال الأدبية عن طيف من التفسيرات والتأويلات التي ترجع بنا إلى الماضي، حتى لو كان طيفا ضيقا، وإلى مدى من التفسيرات الموجودة بشكل جوهري في القرآن.

أما الخطوة الثالثة فستكون استطرادا لاهوتيا عن إبليس بصفته شخصية مأساوية (تراجيدية).

المشروع القصي

وصفنا في الفصل الثاني كيف أن عديدا من المفسرين، أغلبهم على دراية بالكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، قد وجدوا أن السرد القرآني لقصة إبليس شحيح وجاف نسبيا. وباستخدام أدوات أدبية في فحص القصص السبع لقصة إبليس، وجدنا أن تلك القصص معقدة وبينها بعض الاختلافات الدقيقة في التفاصيل المدرجة في كل حكاية منها على حدة. هناك قصة عامة مدمجة، لكن وجود سبع روايات قرآنية للقصة، كل رواية تختلف عن غيرها في تفاصيل دقيقة تكفي لتقديم رؤية مختلفة من زاوية معينة، تلك الزاوية تعكس عادة الفكرة الرئيسة للسورة التي توجد بها القصة. وعند كشف تلك الفوارق، أثبتت الأدوات النقدية لفحص السرد أنها مفيدة وكاشفة.

الروايات السبع

في سورة طه (التي تناولناها في الفصل الرابع)، نجد رواية موجزة من قصة إبليس تفصل بين قسمين لقصة آدم. تؤكد هذه الرواية على ضعف آدم كبشري، ويتواصل ظهور هذا الضعف البشري مع موسى، وهارون، وغيرهم، وإرادة الله في وضعهم في موضع الاختيارات الصعبة ثم استمرار ظهور هذا الضعف عند مواجهتهم لأعداء مثلهم من البشر ـ مواجهة فرعون، وسحرة فرعون، والسامري صانع العجل الذهبي على سبيل المثال. إبليس ببساطة يمثل عيب آخر يواجه الشخصية البشرية، فهو شخصية عاصية لله، وهو أيضا لا يمثل استثناءً هنا. وقد نفترض، من نمط السورة، أن إبليس عند نقطة ما

كان من المحتمل أن ينصلح حاله ويصبح مؤمنا: وهو احتمال كان متاحا لفرعون أيضا، ولكنه لم يفعل، أما سحرة فرعون، فقد فعلوا وآمنوا. لقد كانت التوبة على الدوام اختيارا متاحا (الآيات ٧٠ ـ ٧٦).

لقد استنتجنا رغم ذلك أن قصة إبليس في سورة طه قصة عرضية على وجه التقريب، فهي بعض من قصة آدم في الجنة ولكن ليس لها قيمة مستقلة في ذاتها وبذاتها. وتحمل قصة آدم الفكرة الرئيسة للسورة بأجمعها. وتقع مواجهة إبليس لله في صف هذه الفكرة الرئيسة للسورة وهي أن إبليس يقاوم ويتحدى أمر الله ويرفضه، ولكن القصة الحقيقية، هي مقاومة إبليس لآدم. قصة إبليس، المسرودة في آية واحدة في أقل الأشكال إيجازا دون تفصيل ولا شرح، تهيئ المشهد لسرد قصة آدم في الجنة والمواجهة بينه وبين والشيطان.

وكما في سورة طه، فإن قصة إبليس في سورة الكهف (التي تناولناها بالتحليل في الفصل الخامس) قصة موجزة أيضا، ولكنها تسرد في آية أطول. وبتفرد تنفرد به هذه الآية، يقدم إبليس فيها فقط على أنه من الجن ويتنافس مع الله على دور الحامي والوكيل. (يفهم ضمنا أيضا من سورة الحجر أن إبليس من الجن رغم عدم ذكر ذلك مباشرة). وتأتي قصة إبليس هذه بعد قصة أصحاب الكهف التي حمى الله فيها سبعة من المؤمنين أثناء نومهم الطويل الذي امتد لمئات الأعوام ثم صحوتهم المتشوشة، كما تأتي قبل القصص الغامضة للخضر وذي القرنين اللذين كانا أيضا في حماية ورعاية من الله التي يقدمها لكل البشر. إبليس يتنافس في هذه السورة مع الله كحام للبشر.

إبليس إذن من الجن، وهو شخصية تفحصناها في سياق بحثنا في زمن تنزيل القرآن. وتعكس جوانب ونواح معينة من القصة فكرة الملائكة المراقبين لكائنات إلهية من الجن تعاشر نساء البشر. اختار إبليس أن يكون عدوا للبشر، ولكن لأنه من الجن، فبإمكانه على

الدوام أن يختار طريقا مختلفا. وبإمكانه أن يتوب. وهو ليس بإمكانه أن يكون في شخصية الممثل على الدوام، أي إنه ابن لبعد واحد من الشر، وهو الصورة والحالة السابقة على صورة الشيطان. ويظل كائنا بإمكانه الاختيار، حتى لو كان الاختيار الذي اختاره عداوة دائمة أبدية ضد البشر. هذه النظرة البديلة للجن تتوافق مع وجود كثير من القصص البشرية في التراث المعرفي عن إبليس لا يبدو فيها كشخصية شريرة، بل يبدو كمؤمن تقي، وتائب، أو معلم للمؤمنين.

وبوضعه في سياق أقرب للذخيرة المعرفية للقراء/ المستمعين الأوائل للقرآن، تذهب السورة إلى أنه لا يصح أن يتخذ الجن كحام من دون الله (وكيل) في المحن والنوازل، فالله وحده هو الوكيل لكل مخلوقاته ومنهم البشر. وبالفعل الله وحده هو الوكيل، على الرغم من وجود مرؤوسين ـ كذي القرنين والخضر ـ قد يقومون أحيانا بدور الوكيل بالنيابة عن الله ولكن بإذنه. مهمة التمييز بين الوكيل الحقيقي والزائف أو الوكيل غير الكفء يستمر على طول السورة.

سورة الحجر (التي تناولناها في الفصل السادس) تقدم ما هو بالأحرى وجهة نظر مدهشة ومذهلة عن إبليس حللناها على ضوء فكرة تنافس الأشقاء. هنا إبليس السلف الناري يوضع في منزلة هامشية بالمقارنة بآدم الفاني المخلوق من مادة طينية لزجة عفنة (حمأ مسنون). ويلجأ إبليس لاستخدام القياس، والتسبيب المنطقي للمتشابهات، والقياس أداة جدلية ولكنها أداة مقبولة في الغالب في التشريع الإسلامي، ويشرح إبليس لله مستخدما القياس لماذا لا يجب أن يطلب منه السجود لآدم. ومنطق حجته متماسك ومحكم. لذا من السهل التعاطف مع إبليس. ونعلم أن هذا التعاطف قابل للحراك. لقد رأيناه قبل ذلك في قصص الكتاب المقدس عن قابيل وهابيل، ويعقوب وعيسو، وقصص أشقاء آخرين في التسجيل التوراتي، تظهر

جميعها أن الأكبر مرفوض ومستبعد من اختيار الرب بطريقة يتعذر تبريرها وتفسيرها، ولا يمكن بالطبع أن ينتج عن ذلك الظلم أي خير أو استواء.

يقرر إبليس على ضوء القياس أنه تعرض لظلم من الله ذاته ـ لا من غيره، الله الذي من أسمائه العدل (سورة الحجر، آية ١١٥)، وأن الله يجب عليه أن يتخذ قراراته طبقا لمنطق العدل الذي يتصف به. ولكن الله هو أيضا الله، الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم (سورة الحديد، آية ٣). قرر إبليس أن يثبت لله أنه أخطأ باتخاذ ذلك القرار. يقول إبليس ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وبالتالي يبرهن لله أن الكائن الكريه المخلوق من طين نتن وكريه الرائحة سيكون لديه أيضا أفكارا ودوافع نتنة مثل طبيعة خلقه. صمم إبليس على إثبات أنه على صواب، مهما كان ما يمكن أن يثبته الجدل غير المجدي مع الله. وهنا جوهر تركيب الشخصية المأساوية (التراجيدية): فميوله تتعارض مع الإرادة الإلهية. ورغم أن فكرة تنافس الأشقاء واردة بقوة، إلا أن القصة لا تنتهي بتلك النهاية. تمثل رد إبليس العملي في أن يكون مغويا ومضللا للبشر على الأرض عن سبيل الله، ولكنه الطرف الذي يضع بنفسه الحدود التي لن يتخطاها، فهو لن يتعرض ولن يتعدى على عباد الله المخلصين طبقا لما تذكره الآية. وقد توصل لاتفاق مع الله بشأن دوره على الأرض، وهي نتيجة بدت ملائمة للطرفين. انتهى إبليس للعب دور لا يختلف كثيرا عن المراقب والمعاقب العام، وعبد لله أكثر من كونه خصم لله. غير أن هدفه الذي لا يحيد عنه ظل على حاله من إثبات أن الله كان على خطأ حين فضل البشر عليه، وأن يظهر لله أنه (أي الله) قد أخطأ، وخالف شريعته الذاتية في العدل، وبالتالي يحتاج إلى استعادة الترتيب الطبيعي العادل والصحيح للمخلوقات، حيث ـ من يدري؟ ـ فقد يكون على

آدم عند استعادة الترتيب المنطقي للمخلوقات أن يسجد هو لإبليس لا العكس.

ويتوازى السرد في سورة ص (التي تناولناها في الفصل السابع) مع السرد في سورة الحجر إلى مدى بعيد ولكنهه تركز لا على علاقة إبليس بآدم، بل بالأحرى على الفعل الإلهي في خلق البشر، وعلى نزاع إبليس مع الله. وإبليس متكبر ومتحد في هذه الرواية للقصة. وفي حين أننا قد نشعر بالتعاطف بسهولة مع إبليس في قصة سورة الحجر، فمن الصعب أن تعاطف معه في رواية قصته المذكورة في سورة (ص).

وبشكل فريد في هذه السورة (سورة ص)، أخذ إبليس على عاتقه وألزم نفسه بمهمة إغواء وتضليل أولئك الذين ليسوا من عباد الله المخلصين: «بعزتك»، أي بقدرتك. بهذا الاعتبار، وضع إبليس نفسه في مواجهة لا مع الله، بل مع عبيد الله. ليس بسلطته بل بسلطة من الله التي سينفذ بها مهمته في إغواء أهل الأرض. وأكد الله ذلك بالإجابة: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ (سورة ص، آية ٨٤). ولهذا السبب، فإن الأسطورة التي تسرد تلك القصة هي أسطورة النائب العام السماوي، وهو ذلك الكائن الذي يعمل على عكس إرادة الخير الإلهي ولكن في نطاق أوامر الله وقدرته، أو على الأقل بموافقة من الله.

أما في سورة الإسراء (التي تناولناها في الفصل الثامن)، فتتخذ قصة إبليس فيها بالقطع توجها أسوأ. فعداوة إبليس للبشر تهيمن على القصة. الجزء الأول من القصة، أي رفض إبليس السجود لآدم وشرح إبليس لسبب رفضه، يقدم على مدى آيتين. وتتبع هذا الجزء ثلاث آيات يأمر الله فيها إبليس لا بإغواء البشر فقط، بل أيضا بأن يجيِّش جيوشه وأن يستعين بكل وسائل الخداع والمكر التي بحوزته ضد كل البشر ليقودهم إلى الضلال، إلا عباد الله المخلصين. وهنا في هذه الآية فقط، تقترن شخصية إبليس بشخصية الشيطان. الأسطورة الخلفية

في السورة هي أسطورة الصراع. إبليس ليس له سلطة على عباد الله المخلصين، مما يتضمن أنه قد منح سلطة على كل البشر عدا المخلصين. ألغى الله شمولية سلطة إبليس. الموقف كله حرب خارجية، ميادينها وساحاتها على الأرض، وكلها تعكس التعارض بين إبليس/ الشيطان، والله.

وحقيقة أن الله وكيل وآمر لكل المخلوقات يوحي بأن إبليس يعمل كمبعوث من الله، في مهمة مماثلة لمهمة النائب السماوي، غير أن عنف مهمة وهدف إبليس يتواءم أكثر مع أسطورة التنافس والصراع.

في سورة الأعراف (التي تناولناها في الفصل التاسع)، وكما في سورة طه وسورة البقرة، تقترن قصة إبليس بقصة الجنة وإغواء آدم. هنا نجد أن قصة الجنة قصة أطول، غير أن قصة إبليس في سورة الأعراف، على عكس رواية قصته في سورة طه وروايتها في سورة البقرة، ليست مختصرة.

وكما في سورة الإسراء، فإن دور إبليس المستقبلي على الأرض هو العدوان على البشر وتضليلهم بالإغواء والإغراء. وعلى عكس سورة الإسراء، ليس الله من يأمر بهذا بل بالأحرى إبليس الذي تطوع بالقيام بذلك. قال إنه سيهاجم البشر من كل جانب، وسيأتيهم من بين أيديهم وعن شمالهم ويمينهم ومن خلفهم. وبلغ ضيق الله بإبليس حدا دفعه لطرده من السماء لا مرة واحدة، بل مرتين. وهنا تخطر أسطورة الصراع على الذهن من جديد. أصبح الغضب بين الله وإبليس واضحاً وصريحاً.

وأخيرا، وفي سورة البقرة (التي تناولناها في الفصل العاشر)، نجد قصة مركبة من أربعة أجزاء عن خلق آدم. وبعد قصة النقاش الذي دار بين الله والملائكة عن خلق البشر، والقصة التي علم الله فيها آدم «الأسماء»، نجد بعدهما قصة إبليس في شكل موجز جدا، وتتبعها

قصة آدم في الجنة. وكما في سورة طه، تعد قصة إبليس هنا قصة انتقالية، أي جزءاً من ملحمة آدم ولكنها ليست مركز الأحداث ومحورها. إبليس هنا ليس شخصية مستقلة ولكنه يبدو كممثل يقوم بدور قصير جدا.

تنوع القراءات

طوال بحثنا في الروايات السبع لقصة إبليس، أظهرت أدوات تحليل السرد أنها مفيدة في التحليل. وغطينا نقاطا دقيقة من الفوارق بين مختلف روايات قصة إبليس. اتساع دلالات الألفاظ يشكل شخصية إبليس بالشروط التي قدمناها في الفصل الأول. وبينما تظهر شخصية الشيطان في سمت الممثل بشخصية ثابتة غير قابلة للتطور في الدراما السماوية، يظهر إبليس تنوعا في الأدوار وتطورا في الشخصية حتى من خلال المتن القرآني.

بعض الروايات تتراصف وتتوازى مع مختلف الأساطير التقليدية عن منبع وأصل وطبيعة الشر. فسورة الحجر على سبيل المثال تتوافق مع قصة تنافس الأشقاء والأقارب التي تبلغ أوجها في مهام النائب السماوي المعاقب للبشر. وتتوافق سورتا (الإسراء) و(الأعراف) مع فكرة الصراع، غير أن الأولى منهما تظهر عناصر من أسطورة النائب السماوي. سورة الكهف تعبر أيضا عن قصة الصراع، غير أن لغتها أقل حدة في التعبير عن ذلك. أما سورة ص فتتوافق أكثر مع أسطورة النائب السماوي. في سورة البقرة وسورة طه، تأتي قصص إبليس في المرتبة الثانية بعد قصة آدم التي تعدُّ الحدث الرئيس ولا تحتوي على مادة كافية لنسبها إلى أي أسطورة عن أصل الشر ومنبعه.

وعلى الرغم من أن أسطورة المراقب السماوي وأسطورة الملاك الهابط المطرود من السماء ليستا مقدمتان بشكل واضح جلي في

القرآن، فهما مقدمتان في التفسيرات القرآنية، خاصة في تفسير الطبري (عرضناه في الفصل الثالث). أسطورة المراقب السماوي تقدم رؤية عن الجن، تلك الرؤية التي كانت تشكل جانبا من الذخيرة المعرفية للقراء/ المستمعين الأوائل للقرآن، ولكثير من القراء/ المستمعين المعاصرين أيضا.

لقد تتبعنا قصة واحدة، قصة طرد إبليس من مملكة السماء، من خلال قراءات سبع. في كل رواية من القصة، يرفض إبليس السجود لآدم، بعد أن أمر الله كل الملائكة بالسجود. في كل رواية من القصة، يطرد من السماء. في بعض تلك الروايات دافع إبليس عن فعله، غير أن تلك الدفوعات لا تختلف في مادتها من رواية اخرى لأخرى، ولكن لا يوجد أي عنصر يتعارض مباشرة مع أي رواية أخرى من روايات القصة الواردة في القرآن.

في رواية واحدة يوصف إبليس بأنه من الجن وفي رواية أخرى يوصف بأنه من الملائكة، وفي رواية يدعي أنه خلق من نار وفي رواية غيرها أنه خلق من نور.

غير أنه بالفحص القصصي، نجد بالفعل أن التضمين والإغفال في مختلف الروايات يؤدي إلى توسيع مدى التفسير كما يمكن تبين ذلك من أنه بينما يمكن للمرء أن يرى إبليس كشخصية مأساوية من خلال سورة الحجر، فإن مثل ذلك الفهم لا يمكن أن يتأتى من خلال رواية القصة في سورة الأعراف. القصة هي ذاتها، غير أن روايتها مختلفة وكذلك مواقعها داخل مدى واسع من التفاصيل والتفسيرات الكثيرة التي تنتقل مع كل رواية.

تنوع القراء

مقاربة السرد تتطلب بعض الشفافية من جانب القارئ الأول، وهو في هذه الحالة كاتب هذه الدراسة ذاته. تذهب نظرية استجابة

القارئ بالتأكيد كما عبر عنها «آيزر» عنها، إلى أن معنى النص موجود في جزء من عقل القارئ الفعلي وفي كل لحظة من لحظات القراءة. وكقارئ فعلي للقصة، قرأت القصة وأعدت قراءتها مرات عديدة، وأحيانا أجد ما قد تبدو أنها الأسئلة الصحيحة أو المفاتيح لفقرة قرآنية بالصدفة. هل وقوع مثل ذلك الاكتشاف نتيجة مجهود جبري في التفسير، أم أنه نتيجة المجاهدة لجلب ما خفي في اللاوعي لمستوى الوعي - أو ما خفي في ثنايا النص ذاته؟

حين كنت أعيد قراءة ما كتبت، كنت أضع علامات على أشياء بدت في وقت لاحق وكأنها استهلكت من كثرة إعادة قراءتها. وفي أوقات أخرى، حتى أثناء عملية التحرير قبل النشر، كنت أرى شيئا في النص، شيئا مهما جدا وله دلالاته، ظل يراوغني ويستعصي عليَّ إدراكه في الشهور السابقة، بل وحتى خلال أعوام سابقة من القراءة. تلك الرؤى الجديدة مستمدة من وسائل لها علاقة بأطر عقلية وفكرية جديدة، وتشكلها بنية من الخبرات والتفكير في تلك اللحظات المحددة، وتاريخ معين من القراءة، حتى من حادث التقاط هذا الكتاب المعين من على رف مكتبة ما والعثور على هذه القصة على وجه التحديد أو أسطورة معينة أو تحليلا موحيا بفكرة ما في قصة إبليس كانت قد فاتتني أو غابت عني.

وهذا يصدق بالطبع على كل قارئ أيضا. القراءة تتسم بالفردية، وتتنوع بتنوع القراء، كل قارئ له ذخيرته المعرفية الخاصة وتجاربه وخبراته ومهاراته التي تختلف عن ذخيرة غيره والتي يبني القارئ بمقتضاها وعلى ضوئها توقعاته وهو يقرأ أي نص. ومن ثم فإن الغاية والقيمة المنشودة من هذه الدراسة ليست تقييم مدى صواب وصحة تلك القراءات لكل رواية من روايات قصة إبليس ولكن تقييم قيمة تلك المقاربات المعينة في إطار عملية القراءة.

خصوصية قراءاتي على أي حال، ليست خاصة بي وحدي. يذهب «آيزر» إلى أن معنى أي نص لا يتكون فقط في ذهن القارئ ولكن أيضا في النص ذاته. التحليل والتفسير القصصي ليس ببساطة مجرد تسجيل لقراءة خاصة لفرد بعينه، ولكنها تحليل للجوانب الحقيقية للنص التي يتلقاها القارئ. وعلى ذلك فإن قراءاتي أيضا تشير وتدل على مدى من الاحتمالات الموجودة بالفعل في النص. وهي ليست قابلة للاجتزاء ولا للاختزال، كما أنها ليست تعبيرا عن ذخيرتي المعرفية الخاصة. قراءاتي لا تتعسف مع مدى الاحتمالات الموجودة بالنص ولا تتجاوز النص بما ليس فيه أو ما لم يقله، وقد يجد بعض القراء أن قراءات خاصة لي، من وجهة نظرهم، تخرج عن إطار مدى الاحتمالات المعقولة.

يدعي الفصلان الأولان من هذه الدراسة أن القرآن يسرد قصصا كتذكير بتاريخ خلاص البشر الذي يفترض القرآن أنه جانب من القواعد المعرفية الضرورية أو المحددة للفرد المؤمن بالله. فضلا عن ذلك، يوجد في القرآن ذاته تبرير لتعدد القراءات والقراءات المراوغة، ويكمن ذلك في الفوارق بين الآيات «المحكمات» و«المتشابهات» كما نص القرآن في سورة آل عمران بالآية رقم ٧ (آل عمران، ٧). تلك الشروط، خاصة التي تحكم «المتشابهات»، كانت موضعا لمختلف القراءات التفسيرية في التاريخ الإسلامي بأجمعه. من بين تلك التفسيرات والتأويلات قراءة لا تؤيد فقط مختلف التفسيرات التي وضعت لآيات للقرآن، بل أيضا المفاهيم التي قد تتفاوت بين القراء من قارئ لآخر. ويأتي هذا قريبا جدا من فهم «آيزر» عن تطبيق كل قارئ لمعنى النص الذي يقرأه على ذخيرته المعرفية. الفهم المحتمل «للمتشابهات» في القرآن يتوافق في حد ذاته مع الطبيعة الخالصة للسرد الذي يتطلب من كل قارئ فعلي أن يربط نصا ثابتا بتنوع صنوف

الذخائر المعرفية لكل قارئ، فيتوالد مدى واسع الطيف من المعاني بتنوع الذخائر المعرفية للقراء. الفقرات القصصية تشجع على تولد «وجهات نظر متباينة»، بمدى واسع من الاحتمالات يترك مفتوحا بالسكتات والفجوات المتأصلة والكامنة في القصة وهو مدى أوسع كثيرا من مدى الآيات الوعظية والتحذيرية المباشرة في القرآن.

ناقش الفصل الثاني أيضا موضوع جمع القرآن، ملاحظا عدم اليقين المرتبط بسؤال كيفية جمع السور الطوال، والإبهام المحيط بمناسبات نزول الوحي (أسباب النزول) والفواصل بين النزولات المنفصلة التي قد تكون قد أدت بالمفسرين المسلمين إلى تفسير القرآن ذريا، أي آية بآية لا بتفسيره كوحدات كبيرة من القص. لا شيء في القرآن ذاته رغم ذلك يفرض تلك المحدودية في التفسير، والمفسرون المعاصرون من أمثال أولئك الذين قدمهم «مستنصر مير» أصبحوا أكثر رغبة في تناول السور القرآنية على ضوء الأفكار الكلية الجامعة للسور.

فحص القص، والأفكار الكلية الجامعة، يستدعي وجود علاقة مختلفة عن تلك العلاقات من الأفكار العادية التي تستعمل من قبل المفسرين الإسلاميين للقرآن، أي علاقة بين تفاصيل كل آية والوحدة الفكرية الكلية لكل سورة في مجملها. وهو نوع المقاربة والتناول الذي استعملناه في فحص وتحليل سور إبليس السبع.

ما تقلص في هذا النوع من المقاربة هو الإحساس بأن القرآن نص أحادي الصوت والمعنى، وما كان يترتب بالتالي على ذلك من تناول قصص إبليس على أنها أيضا ليست إلا قصة واحدة جمعية. المقاربة المعيارية للمفسرين الإسلاميين التقليديين تكمن في معاملة القرآن كنص مفرد أحادي الصوت، وبالتالي يقللون ويقلصون، من فرص الانتباه للفوارق بين مختلف نسخ تلك القصة. لو كان القرآن وحدة جمعية واحدة ذات صوت واحد، فإن كل نسخ القصة كان يمكن

جمعها ودمجها في نص واحد مجمع بغرض التفسير والشرح، وهو بالضبط ما قام به الطبري، والقرطبي وآخرون. المقاربة التي تقوم بها هذه الدراسة لا تنكر أن القرآن وحدة نصية، غير أنها تقدم بديلا مكملا، بديلا تفسيريا يرى ويقدم تأكيدا أكبر وقيمة أعلى على تفرد وتميز كل رواية من روايات القصة، وبالتالي يظهر التنوع الداخلي للقرآن في المجمل.

القرآن في رسالته، يعد ذا صوت واحد ومتعدد الأصوات في الوقت ذاته. القرآن، بسرده للقصص بأشكال متنوعة في مواضع مختلفة منه، وتحمل تفسيرات مختلفة، يخلق مجالا لمدى واسع من وجهات النظر التي لا تسمح بتنوع وجهات النظر فحسب، بل بالتأكيد على مدى واسع من المعاني. ولهذا السبب نجد أن إبليس يعرض ويظهر طبائع مختلفة باختلاف روايات قصته ـ أي معايير ومقومات الشخصية الحقيقية في مقابل شخصية الممثل ـ وهذا بدوره يوحي بمدى متسع من الوسائل لفهم طبيعة الشر، كل منها متضمن في قصة معينة من قصص إبليس. تلك المقدرة المفترضة للقرآن في احتضان مثل ذلك القدر الهائل من طلاقة الحركة في التعبير، يدعم وجود مدى واسع من المعاني، كأحد جوانب «الإعجاز القرآني»، والتأكيد على استحالة الاتيان بمثله.

ترتيب زمن نزول قصص إبليس القرآنية

لا يمكن للترتيب الزمني لنزول السور أن يرتكز على قصة إبليس وحدها، غير أن التفاوت والتغير في السرد في قصص إبليس يمدنا بمساعدة وهبة قيمة لتحليل الترتيب الزمني للنزول.

وكما تبينا من مناقشة أمر ترتيب النزول في الفصل الثاني، هناك قدر كبير من عدم الاتفاق بين الترتيب الزمني لنزول سور القرآن التي

تحمل روايات من قصة إبليس. النقطة الوحيدة المتفق عليها بين مختلف الباحثين المشمولين في البحث والتأريخ المصري التقليدي لترتيب النزول هو أن آخر سورة نزلت تحمل رواية من روايات قصة إبليس هي سورة البقرة. في هذا السياق تروى قصة إبليس في سورة البقرة بطريقة خاطفة وبنمط في غاية الإيجاز في إطار سرد مطول لقصة آدم تنتهي بقصة آدم في الجنة. قصة إبليس ذاتها في سورة البقرة لا تضيف شيئا للسرد الأطول لقصة آدم. وهي جانب مكمل لقصة آدم في الجنة.

يقدم النقاش في الفصل الثاني تخطيطا زمنيا لنزول قصص إبليس طبقا لعديد من التحليلات، بما فيها نظام التأريخ المعتمد على نظام تأريخ النزول المصري الموضوع عام ١٩٢٤، ويسمى أيضا نظام الملك فؤاد، المضاف إلى طبعة من طبعات القرآن والذي لاقى قبولا واسعا بين المسلمين[١]. وعن تلك النظم، يولي «ويلش» اهتماما خاصا لفقرات قصة إبليس، ولكنه لم يقدم تبريرات تفصيلية عن ترتيبه الزمني الذي وضعه. من جهة أخرى، تولي «نيوويرث» عناية مركزة للترتيب الزمني لنزول قصص إبليس. وما توصلت إليه يحتاج لإيلائه عناية خاصة في الفحص.

تبدأ نيوويرث واصفة نهج التشريع الذي يصبح القرآن الشفاهي والشعائري من خلاله كتابا[٢] نصيا ثابتا وراسخا. وبرؤيته كجانب من عملية التشريع، فإن مختلف السرد الكوني ـ قصة إبليس وقصة آدم في الجنة على وجه التحديد ـ لا يجب أن ينظر إليه على أنه مجرد تكرار، بل على أنه مراحل من نمو الشريعة ونمو مجتمع المستمعين للقرآن والمؤمنين.

(١) باورنج، «ترتيب تنزيل القرآن زمنيا»، ٣٢٢ ـ ٣٢٦، ألبين، «الطباعة»، ٢٧٢.
(٢) نيوويرث، «التفاوض حول العدالة»، (الجزء الأول)، ٢٥ ـ ٢٨.

تميز نيوويرث سرد قصص إبليس بوصفها «قصة مساومة»، الانتقاء الإلهي للمخلوق البشري ليصبح مخلوق الله المختار والتنبؤ بمجتمع بشري مختار مقابل أولئك الذين يرفضون العهد الإلهي ـ البشري»[1]. ما تعرفت عليه من قصة الجنة كما هي عليه، أنها بالنسبة لنيويرث ليست إلا قصة «اختبار» وامتحان، حيث تختبر طاعة آدم وزوجه لأوامر الله. ومن هذا المنطلق، تنطلق نيوويرث لفحص وتحليل كل حدث في القصتين.

بدأت نيوويرث بسورة الحجر (١٥)، أبكر قصص إبليس. منطلقة من عمل سابق لي على هذا[2] العمل، فقد وازت بين القصة وقصة أيوب في العهد القديم، حيث إن الاثنتين ترتكزان على مفهوم أن كل شيء يحدث بإذن من الله وبمشيئته. أما هذه الدراسة فترى توازيا أقرب وألصق بفكرة التوراة عن تنافس الأشقاء، والتي لم أولها اهتماما كافيا في عملي المبكر السابق، حيث يسعى إبليس للمجادلة حول علو شأنه، ثم بمشيئة من الله، يسعى لإثبات أن البشر لا يستحقون التكريم وانهم سيسلكون بطرق منحطة تتناسب مع مادة خلقهم وهكذا يثبت لله أنهم لا يستحقون أن يسجد لهم ولا التزلف لهم. تفهم نيوويرث هذه القصة على أنها حديث موجه للمجتمع الإسلامي الجديد المبكر بمكة، ذلك المجتمع الجديد الذي قاوم بنجاح كل الإغراءات والإغواءات التي ساقها لهم إبليس وهم محاطون بكثرة وأغلبية من أهل مكة ممن استجابوا لإغوائه. كانت قصة إبليس بالنسبة لهم بمثابة نوع من العزاء والسلوى.

في ترتيب نيوويرث الزمني لتطور التنزيل، فإن القصة الواردة في

---

(١) المصدر السابق، ٣٠.

(٢) بودمان، «ملاحقة إبليس»، ٢٥٣.

سورة ص (٣٨) قد أوحي بها عاجلا بعد بناء النواة التي زرعتها القصة الأولى ولكنها تقدم تأكيدا أكبر على غطرسة وغرور وتكبر إبليس كنمط أولي مواز لغرور وغطرسة وتكبر أهل مكة الذين يحطون من شأن محمد. يتدخل السارد ليوضح أن إبليس يمثل كلا من التباهي المغرور والكفر بالله معا. الله يظهر في السورة لا في دور الخالق، بل في دور العليم بكل شيء. المقارنة بين إبليس، الذي يمثل المعارضين في مكة، والمؤمنين، تقدم في الآيات بعبارات قوية.

وتقدم سورة طه (٢٠)، قصة مختصرة مكونة من آية واحدة لقصة إبليس. وتهيمن على السورة قصة إبليس التي تهيئ المشهد لإحالات لاحقة عن ممارسات يهودية سابقة ـ مثل الاتجاه بالصلاة، على وجه التحديد ـ الموجود في سورة الإسراء[1]. الفقرة تركز على عدم ثبات الالتزام البشري تجاه الله. ويلي قصة إبليس سرد مطول لقصة آدم في الجنة التي تظهر هشاشة البشر بشكل ينبض بالحياة. وقصة إبليس في هذه السورة مبنية على عناصر مثل تلك الموجودة في سورة ص السابقة عليها.

وتضع نيوويرث سورة الإسراء (١٧) تالية في الترتيب الزمني، وتصف السورة إبليس وهو في قمة غضبه ضد المؤمنين[2]. وتوازي الآيات بين الحدث في قصة إبليس والعداوة المتنامية بين مجتمع من أسلموا في مكة وباقي قبيلة قريش. كلمات الله لإبليس: «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا»، تؤكد على حصانة مؤمني مكة من سلطان إبليس.

في خامس سورة حسب ترتيب التنزيل، وهي سورة الكهف،

---

(١) نيوويرث، «التفاوض حول العدالة»، (الجزء الثاني)، ١.

(٢) المصدر السابق، ١ ـ ٣.

تتقلص قصة إبليس إلى حد التذكير بها فقط في آية واحدة (١٨: ٥٠) لا جدال فيها بين الله وإبليس، ليس فيها إلا رأيا وتصريحا عن طبيعة إبليس، فهو طبقا للآية من الجن وفاسق لا يصلح كحام للبشر ولا وكيلا لهم. القصة تكرار تلك الموجودة في سورة الإسراء إلى حد بعيد، ويلخص تعبير «فاسق» بنجاح شر إبليس المصور بشكل نابض بالحياة.

آخر إحالتين لقصة إبليس موجودتان في سورة الأعراف وسورة البقرة. والاثنتان تقصان قصة الجنة بشكل مطول. الأولى من الاثنتين، وهي سورة الأعراف، تروي أيضا قصة إبليس بالتفصيل، مرتكزة على عناصر من روايات القصة الواردة في سور سابقة. في سورة البقرة تتقلص القصة إلى شكل هيكلي للقصة في ثنايا سرد فريد عن الخصام بين الملائكة وخلق وآدم، والذي توسط فيه الله لحله.

تاريخ تتابع تنزيل قصص إبليس لا يعتمد فقط على مفاهيم تطور الشريعة، بل أيضا على تحليل عناصر أخرى في نطاق الدراسة. التفحص الكامل والشامل لتحليل «نيوويرث» يقع خارج مجال هذه الدراسة. غير أن بعض ملاحظاتها ما تزال كاشفة. ومن المهم المحافظة على مسافة بين إبليس والشيطان أكبر مما تتيحه «نيوويرث» في دراستها. وعلى الرغم من وضوح أن إبليس خصم وغريم للبشر في الإحالات السبع لقصة، ويشترك في هذا الدور مع الشيطان، فقد رأينا أن شخصية إبليس تظهر مدى أوسع وأعرض من التفسير، والفصل والتفريق بين الاثنين ضروري وحيوي.

هناك أيضا ميل عام في تتابع السرد، إلى الانتقال من التركيز على إبليس إلى التركيز على آدم. في أبكر رواية القصة، أي رواية سورة الحجر، نجد أن إبليس في بؤرة السرد، وآدم مجرد كائن مستقبلي غائب يدور حوله الجدل، ويقيم تقييما سلبيا تماما من قبل الملائكة

طبقا للمادة التي خلق منها. في آخر رواية، وهي رواية سورة البقرة، ينتقل آدم إلى بؤرة الاهتمام، ويقيم تقييما سلبيا من قبل الملائكة نتيجة لإدراكهم المسبق ومعرفتهم بما سيفعله البشر في الأرض، ولكن البشر يلقون تقييما إيجابيا، وموجهون ومهتدون ومعالون من قبل الله. بين تلكما الحكايتين، سورة ص، وهي الإحالة الثانية، لا تذكر آدم حتى بالاسم، مركزة بؤرة السرد على إبليس. وكما تشير «نيوويرث»، فإبليس هنا خصم أقوى للبشر إلى حد ما عنه في سورة الحجر، ولكنه يظهر قمة عنفه وغله وحقده في سورة الإسراء. وهكذا نرى مسارا متطورا في قصص إبليس كما يظهر من خلال ظلال تشتد قتامة.

من المغري محاولة التوصل لتراتب زمني لعقيدة إبليس اعتمادا على التطور الظاهري لشخصية إبليس وتحولها من شخصية دينية إلى شخصية تراجيدية (مأساوية)، تتحدى الله حتى تصل إلى حياة في أعلى مستويات العدل والإنصاف (كما يراها إبليس وكما أراد لها أن تكون)، إلى حياة متصاعدة الخصومة، حتى تحولها ووصولها إلى شخصية إبليس الشيطان، ثم إلى سلوان ونسيان نسبي بانتقال بؤرة الأحداث إلى السلطة والتفويض الإلهي لآدم. وقد يجد المرء في هذا تطورا مماثلا لحياة المجتمع الإسلامي المبكر، من تجمع صغير محدود يثير أسئلة جوهرية عن طبيعة الله، خاصة طبيعة ذلك الإله الذي يبدو متجاهلا لمعاناتهم في مكة إلى ازدياد وتزايد الاعتداء عليهم والتنكيل بهم والذي فرض عليهم الفرار إلى المدينة، ثم تطورهم في المدينة في نهاية المطاف إلى مجتمع يملك مصيره، واثق في قدراته تحت قيادة خليفة.

من الضروري على أي حال، أن نكون حذرين إزاء مثل تلك الرؤية، حيث نجد مما رأينا، أن كل حكاية لإبليس تحقق غرضا يرتبط بالفكرة الرئيسة للسورة التي وردت بها. ولذلك لا يمكن لنا أن

نحاول التوصل إلى تراتب زمني لنزول قصص إبليس دون أن نتحدث عن رسالة وفكرة كل سورة في مجملها، وهي مهمة تقع خارج نطاق وحدود هذه الدراسة.

النتيجة: إعادة سرد قصة إبليس

لأن إبليس شخصية، قادرة على التغير والتطور (والتدهور)، لا توجد نهاية لقصة إبليس. وهي شخصية أولية سابقة على شخصية الشيطان أو تطورها لشيطان كما يشار إليها في نصوص المعارف الإسلامية الرسمية، وعلى وجه التحديد في تجميعات الأحاديث النبوية التشريعية. غير أننا رأينا أيضا التعرف على الوجه الآخر لشخصيته الموجود في التفسيرات التقليدية، خاصة في تفسيرات أولئك المتسامحون مع الإسرائيليات ويظهرون قبولا لها ـ مثل الطبري على وجه التخصيص، وعند القرطبي أيضا وأخرين غيره. الأدب الصوفي أيضا كما يصفه «أون»، أرض خصبة على وجه التحديد وغنية بقراءات بديلة للقصة. أدب القصص إذن يوسع أكثر من مدى وأفق التفسير والتأويل. لأن إبليس شخصية، لا ممثل، لذلك تبزغ قصته دوما في سياقات جديدة، سياقات يوجد بها على الدوام سببا ما ليتحدى به إبليس الله، أو بدقة أكبر، يتحدى مفهوما محددا عند الله. وما زال إبليس يقوم بدور الوسيط والعنصر الذي قد يتحدى من خلاله أي امرئ الأديان التقليدية المؤسسة.

إبليس في الكتابات الحديثة المعاصرة

في المدى الذي امتدت إليه القصص الحديثة المعاصرة والشعر لتناول شخصية إبليس، يمكن اعتبارها أيضا تعليقا على المفاهيم القرآنية حيث إن إبليس شخصية قرآنية. لا يعمد شيء من الأدب الذي

سيرد ذكره هنا ونستشهد به للادعاء بأنه تفسير للقرآن، ولكنها جميعا تهدف إلى التعليق على المجتمعات الإسلامية ونقدها، وهي المجتمعات التي شكلها الإسلام. لهذا الغرض، استخدم الكتاب المكونات الأسطورية والمفردات الأدبية الإسلامية بوجه عام، أما في الحالات والنماذج التي اخترناها، فقد استخدموا مفردات قصص إبليس على وجه التحديد.

لقد اختيرت تلك الأعمال الأدبية لأنها تتكشف أو تستخدم شخصية إبليس بأساليب أدبية وروائية. وكلها كتبت من قبل مؤلفين معاصرين معروفين ويحظون بالتقدير العام. وهم يقدمون حالات من الكتابة المعاصرة من السياق الإسلامي المبني على جوانب من شخصية وصورة إبليس الواقعة في نطاق التعبير القرآني ولكنها خارج نطاق التفسير والتأويل النصي الرسمي السائد. هيمنة التشخيص التقليدي لإبليس في صورته الشيطانية تظهر من حقيقة أن اثنين من بين ثلاثة نصوص تستخدم اسم إبليس بأصل تسميته في العربية والأوردية، وهما لتوفيق الحكيم ومحمد إقبال[١]. أما الترجمة الإنجليزية للنصوص فقد ترجمت إبليس إلى شيطان (Satan). وفي قصة نوال السعداوي، تحمل الشخصية الرئيسة في الرواية اسم إبليس، غير أن مترجم الرواية ترجم العنوان إلى «براءة الشيطان»، فقد ترجم إبليس في عنوان الرواية إلى شيطان (.devil) هذه الترجمة الخاطئة تعتم وتشوش على تدفق شخصية إبليس كما صورناها. ويستمر الأدب الحديث، المستمد من النبع الإسلامي، في نحت شخصية إبليس في سياقات جديدة تعيد تفسير القصة القرآنية[٢].

---

(١) في رواية نجيب محفوظ، «أولاد حارتنا»، تتسمى شخصية إبليس في الرواية باسم إدريس.

(٢) تفحص خليل شيخ عددا من الروايات العربية المبكرة بالتفصيل. والنصوص المنتقاة =

محمد إقبال

ونبدأ بحالة محمد إقبال، وهو كاتب من جنوب آسيا والذي انحصرت اهتماماته على الاتجاهات الدينية والعقائدية. قصيدته التي تحمل اسم «رسالة من الشرق»[1]، استلهمها من جوته في ديوانه المعروف باسم «الديوان الغربي ـ الشرقي»، وهو نقد للمادية الغربية.

وتضم سلسلة «أفكار» التي أصدرها محمد إقبال قصيدة «غزو الطبيعة» التي تصف خلق آدم. القسم الثاني من هذه القصيدة يحمل عنوان «رفض إبليس»:

أنا لست مخلوقاً من مجرد نور
حتى أسجد لبشر،
خلق من تراب وضيع،
وأنا خلقت من نار.
الدماء التي تسري في أوردة الكون
تضيء من لهيبي.
السرعة المهلكة للريح مني
ومني يولد الرعد.
أشكل أنا تناغم الذرات
والتقاء العناصر.
أنا أحرق، ولكني أشكل أيضا: أنا
النار التي تشكل الزجاج
ما أصنعه أكسره إلى شظايا

= هنا لفحصها ليست من ضمن الأعمال التي انتقاها. وقد قام هو على وجه التحديد بعمل تحليل مفصل لكتابات توفيق الحكيم. ارجع لكتاب الشيخ، «الشيطان».

(١) إقبال، «رسالة». أنظر أيضا كيرنان، «إقبال وميلتون»، ٢٣١ ـ ٢٤١.

وأذروه في الرياح
لأخلق أشكالا جديدة
من تلك الشظايا التي اندثرت وضاعت
هذي السماء التي تدور بلا هوادة
ليست سوى موجة في بحري،
تسكن في مادتي النابضة
أشكال ما ستكون عليه الأشياء
أجسام النجوم خلقت على يديك،
ولكني قوتها المحركة.
أنا مادة الوجود.
أنا مصدر الحياة الأولى.
الجسم يستمد روحه منك.
ولكني موقظ الأرواح.
بينما تشق طرق السلام البهيج
أقود إلى نداء الأفعال
لم أتوسل الطاعة يوما
من عبيد يصلون إليك دوما
أحكم دون أن أمتلك جحيما: أنا أعدل،
دون يوم قيامة
ذلك المخلوق الوضيع من الطين، ذلك البشري،
بذكائه الوضيع
بالرغم من أنه ولد في حجرك، فسوف يمضي لشيخوخة وموت
تحت بصري وناظري[1].

(١) محمد إقبال، «رسالة»، ٤٧ ـ ٤٩.

في هذا النص المدهش، يزعم إبليس أنه هو روح العالم، وروح السعي البشري، وفضوله، وروح الصناعة والفنون. هو الطاقة الخلاقة التي تأخذ المادة الأصلية التي خلقها الله ويحولها لمادة للحضارة. هو مصدر النار التي تشكل الزجاج، «وتناسق الذرات، والتقاء العناصر وتآلفها». هو يهيئ العالم الذي يساعد على انتعاش وازدهار البشر. ولكنه ينسب الكثير إلى ذاته ـ أي السيادة على هذا العالم. وهو يقصي الشخصية البشرية، التي لا تتجاوز كونها «مخلوقة من مجرد تراب»، ولها «ذكاء وضيع». وهو يؤكد على أنه هو، لا الله، الذي يشرف على طاقة وحيوية العالم. هباته للبشر تطور وتغذي غطرسته الخاصة، غير أن نتاج فكره ويديه من التي يرفضها معظم البشر. وعيوبه وخطأه القاتل الذي يؤدي لسقوط أي بطل تراجيدي، لم ينتج عن حقده وغله، ولكن عن كبريائه وتكبره.

يرى إقبال في صناعة الغرب والسعي للاستعباد الفكري أنها إغراء فاتن وفتنة تجر الناس وتقودهم بعيدا عن طريق الله. ونداء إبليس للعمل ليس إلا إغواء لآدم:

الخير والشر، الفضيلة والرذيلة

أساطير خلقها إلهك.

هيا لنتذوق طعم المبادرة والعمل

انهض وامض ساعيا لنيل ما تستحق من جوائز[1].

وعند الوقوف أمام الله في يوم القيامة، يقول آدم:

أخذت محيطك وصببته

في قنوات صنعتها بفني.

و بمعولي جلبت أنهارا من الحليب

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩.

والعسل من قلوب الجبال

....

لقد انحرفت عن سراط

الفضيلة باحتيال إبليس

فاغفر خطيئتي واقبل

يا إلهي توبتي المتواضعة!

لا يملك المرء إخضاع العالم

إلا إذا خضع المرء لجاذبية العالم،

فلجمال العالم لم تروض الكبرياء الجامحة

حتى تسقط في شراك الحب(١).

يقدم إقبال إبليس كمدافع عن صناعات البشر وابداعهم التي تعد خطيرة ومميتة للحياة الروحية للبشر. وبالفعل، يرفض إبليس حتى مفاهيم «الخير والشر، والفضيلة والرذيلة». ويقر آدم بأنه سقط في شراك إغواء إبليس. ومن الواضح أن إبليس هنا يلعب الدور المعروف الذي اشتهر به من أنه خصم للبشر. الاختلاف هو أن الإغواء الذي يضعه إبليس أمامنا، في حالات كثيرة، ليس ما يمكن أن نعتبره على الدوام أنه شر خالص. فهل للنشاط البشري أن يحتقر وينظر إليه سلبيا؟ ألسنا نقدر ونثمن القنوات التي تنقل عبرها البضائع والسلع ومنتجات الجبال؟ هل يمكن صرف إبليس هنا كمجرد ماكر حقود وشرير؟ هل هو شيطان؟

يمكن رؤية دور إبليس هنا كمثال صامت على أسطورة الصراع،

---

(١) المصدر السابق ٥١ ـ ٥٢، في ترجمة حسين كان يترجم إبليس إما إلى شيطان (ساتان) أو شيطان (ديفل). وبالعودة للأصل الأوردي ووجدنا أن الكلمة الأصلية إبليس لا الشيطان وأدخلت هذا التصحيح على ترجمة حسين. والباقي ظلّ كما هو.

فإبليس يظهر حاكما للعالم. وهناك لازمة مماثلة في المفهوم الديني اليهودي «يا سير ها ـ را» الذي ذكرناه في الفصل الثالث. ونستدعي هنا شرحه من التلمود:

> خلق الرب المقدس تبارك شأنه ثلاث حالات خيرة، خلقت في هذا العالم. هي «يتزر» الشر، والحسد، والرحمة. لو لم يوجد «يتزر» الشر، لم يكن إنسان ليشغل روحه بواجب تكاثر الجنس البشري. لو لم يكن يوجد حسد، لم يكن إنسان ليشغل روحه بالتخطيط. لو لم يكن هناك رحمة، لم يكن العالم ليستمر أو يدوم.
>
> (شرح سفر التكوين ـ R ـ ٧ : ٩).

قال ناشمان، باسم صموئيل: «أنظر، أنها جيدة جدا» (سفر التكوين ١. ٣١) قاصدا «يتزر الخيرة» و«وانظر، أنها جيدة جدا»، مشيرا إلى يتزر الشريرة. هل يمكن ليتزر الشريرة أن تكون جيدة جدا؟ سيكون ذلك غير طبيعي. ولكن بالنسبة ليتزر الشريرة رغم ذلك، لم يكن لإنسان أن يبني بيتا، أو يتخذ زوجة وينجب أطفالا لو لم تكن موجودة. وهكذا قال سليمان، «مرة أخرى أعتبر أن كل العمل وكل إتقان للشغل، هو تنافس بين البشر، بين المرء وجاره»[١] (Eccl. 4.4).

في قصيدة إقبال، تبدو غطرسة إبليس وتكبُّره واضحين بجلاء شديد. وهو يرفض حاكمية الله على كل مخلوقات الأرض وأنشطتها الخلاقة ومركزية الفضيلة في حياة البشر. وأبرز إقبال أشد أنواع الإغراء الكامن في العالم المعاصر، وأن الجوانب ذاتها التي تمثل في أغلبها غزونا وقهرنا للعالم ليست في حقيقتها سوى غزو معاكس من العالم لأرواحنا.

---

(١) كوهين ستيوارت، نضال، ص ١٩.

ليس هذا إبليس المأساوي، ولكنه إبليس في سمت أشد تعقيدا وتركيبا من المعارضة البسيطة للخير والشر، والرحمة والحقد. لقد وصل إبليس وحل على عالمنا الحديث المعاصر.

نجيب محفوظ

نجيب محفوظ، الروائي المصري الحائز على جائزة نوبل للأدب، أثار احتجاجات واعتراضات صاخبة في مصر وفي كثير من بلاد العالم الإسلامي عند نشره لروايته» أولاد حارتنا «والتي ترجمت للإنجليزية تحت اسم» أبناء الجبلاوي»[1]. وقد نشرت الرواية مسلسلة في حلقات أسبوعية في جريدة الأهرام المصرية اليومية عام **١٩٥٩**.

ويشير «بيير كاتشيا» إلى أن تلك الرواية واحدة من الأعمال القليلة في الأدب العربي الحديث التي تتناول مباشرة موضوعا دينيا مثيرا للشقاق والجدل. وهو يلخص الرواية بأنها تمثل في المفهوم العام الأديان الثلاثة السامية الكبرى التي نزلت في محاولات متتالية ومتتابعة لكبح جماح التعسف والانتهاك والمفاسد الاجتماعية البشرية، ثم جاء من بعدها العلم كوريث حديث للأديان[2]. تتابع الرواية حياة عائلة في حي من أحياء القاهرة، وهي رمز لعائلة بشرية، يرمز فيها الجبلاوي، سيد الحي، إلى الله. تمثل الفصول الستة الكبرى كبار الأنبياء المرسلين للبشر طبقا لما أتى به الإسلام: أدهم (آدم)، وجبل (موسى)، ورفاعة (عيسى)، وقاسم (محمد)، ثم عرفة، والذي

---

(١) نجيب محفوظ، «أبناء الجبلاوي». عن الجوانب الجدلية التي أثارتها تلك الرواية، ارجع إلى أبو حيدر «أولاد حارتنا»، صفحات ١١٩ ـ ١٣١.، ومحرز «الكتاب المصريون»، صفحات ١٧ ـ ١٨، ونجار «الأصولية الإسلامية»، صفحات ١٤٥ ـ ١٦١.

(٢) كاتشيا، «في زجاج معتم»، صفحة ٣٧.

ربما يعتبر ممثلا ورمزا للحداثة العلمية. أما شخصية إبليس فهي ممثلة في شخصية إدريس (ولاحظ التقابل بين اسم إدريس وإبليس) وهو شقيق أدهم.

تبدأ القصة حين يستدعى الأب، الجبلاوي، أبناءه الخمسة لمقابلته ويعلن أن أدهم سوف يدير الوقف (ممتلكات الأب) من ذلك الحين. ويصدم إدريس (إبليس)، الابن الأكبر، والذي كان الجميع يتوقعون أنه هو من سيدير الوقف لأنه الابن الأكبر (البكري)، ويشتعل إدريس غضبا. ويعلن بوضوح:

- إني واشقائي أبناء هانم من خيرة النساء أما هذا فابن جارية سوداء.

شحب وجه أدهم الأسمر دون أن تند عنه حركة، على حين لوح الجبلاوي بيده قائلا بنبرات الوعيد:

- تأدب يا إدريس.

ولكن إدريس كانت تعصف به عواصف الغضب المجنونة فهتف:

- وهو أصغرنا أيضا، فدلني على سبب يرجحني به إلا أن يكون زماننا زمن الخدم والعبيد..

- اقطع لسانك رحمة بنفسك يا جاهل..

- إن قطع رأسي أحب إلي من الهوان..

رفع رضوان رأسه نحو أبيه وقال برقة باسمة:

- نحن جميعا أبناؤك، ومن حقنا أن نحزن إذا افتقدنا رضاك عنا، والأمر لك على أي حال.. وغاية مرامنا أن نعرف السبب..

وعدل الجبلاوي عن إدريس إلى رضوان، مروضا غضبه لغاية في نفسه، فقال:

- أدهم على دراية بطباع المستأجرين، ويعرف أكثرهم بأسمائهم، ثم إنه على علم بالكتابة والحساب..

وعجب إدريس من قول أبيه كما عجب إخوته. متى كانت معرفة

الأوشاب ميزة يفضل من أجلها إنسان؟! ودخول الكتاب، أهو ميزة أخرى؟! وهل كانت أم أدهم تدفع به إلى الكتاب لولا يأسها من فلاحه في دنيا الفتونة؟! وتساءل إدريس متهكما:

ـ أتكفي هذه الأسباب لما يراد بي من مذلة؟

فأشار الجبلاوي نحوه بضجر وقال:

ـ هذه إرادتي، وما عليك إلا السمع والطاعة.

والتفت الرجل التفاتة حادة صوب أشقاء إدريس وهو يسأل:

ـ ما قولكم؟

فلم يحتمل عباس نظرة أبيه، وقال وهو واجم:

ـ سمعا وطاعة..

وسرعان ما قال جليل وهو يغض طرفه:

ـ أمرك يا أبي..

وقال رضوان وهو يزدرد ريقه الجاف:

ـ على العين والرأس..

عند ذلك ضحك إدريس ضحكة غضب تقلصت لها أساريره حتى قبحت وجهه وهتف:

ـ يا جبناء، ما توقعت منكم إلا الهزيمة المزرية. وبالجبن يتحكم فيكم ابن الجارية السوداء..

فصاح الجبلاوي مقطبا عن عينين تتطاير منهما النذر:

ـ إدريس!

ولكن الغضب كان قد اقتلع جذور عقله فصاح بدوره:

ـ ما أهون الأبوة عليك، خلقت فتوة جبارا فلم تعرف إلا أن تكون فتوة جبارا، ونحن أبناءك تعاملنا كما تعامل ضحاياك العديدين..

اقترب الجبلاوي خطوتين في بطء كالتوثب، وقال بصوت منخفض وقد أنذرت أساريره المنقبضة بالشر:

ـ اقطع لسانك!

ولكن إدريس واصل صياحه قائلا:

ـ لن ترعبني. أنت تعلم أنني لا أرتعب، وأنك إذا أردت أن ترفع ابن الجارية علي فلن أسمعك لحن السمع والطاعة.

ـ ألا تدري عاقبة التحدي يا ملعون؟

ـ الملعون حقا ابن الجارية..

فعلت نبرات الرجل واخشوشنت وهو يقول:

ـ إنها زوجتي يا عربيد، فتأدب وإلا سويت بك الأرض..

وفزع الأخوة وأولهم أدهم لدرايتهم ببطش أبيهم الجبار، ولكن إدريس كان قد بلغ من الغضب درجة لم يعد يدرك معها خطرا كأنه مجنون يهاجم نارا مندلعة، فصاح:

ـ إنك تبغضني، لم أكن أعلم هذا، ولكنك تبغضني دون ريب، لعل الجارية هي التي بغضتنا إليك، سيد الخلاء وصاحب الأوقاف والفتوة الرهيب، ولكن جارية استطاعت أن تعبث بك، وغدا يتحدث عنك الناس بكل عجيبة يا سيد الخلاء.

ـ قلت لك اقطع لسانك يا ملعون.

ـ لا تسبني من أجل أدهم، طوب الأرض يأبى ذلك ويلعنه، وقرارك الغريب سيجعلنا أحدوثة الأحياء والحواري..

فصاح الجبلاوي بصوت صك أسماع الحديقة والحريم:

ـ اغرب بعيداً عن وجهي..

ـ هذا بيتي، فيه أمي، وهي سيدته دون منازع.

ـ لن ترى فيه بعد اليوم، وإلى الأبد[1]..

وطرد الأب إدريس من البيت. ثم نحصل بعد ذلك على تفسير

---

(١) نجيب محفوظ، «أبناء الجبلاوي»، صفحات ٦ ـ ٨.

الحاكي. فقد لام الأخوة وأبناء الحارة أدهم بسبب ظلم تعيينه مديرا للوقف:

نعم. إنه المتهم دون ذنب جناه. وكلما أسف أحد على إدريس لعن أدهم. واتجه أدهم نحو الباب ففتحه في رفق ومرق منه. رأى إدريس غير بعيد يترنح دائرا حول نفسه، يقلب عينين زائغتين، وقد تشعث رأسه وانحسر جيب جلبابه عن شعر صدره. ولما عثرت عيناه على أدهم توثب للانقضاض كأنه قطة لمحت فأرا، ولكن أعجزه السكر فمال نحو الأرض وملأ قبضته ترابا ورمى به أدهم فأصاب صدره وانتثر على عباءته. وناداه أدهم برقة:

- أخي..

فزمجر إدريس وهو يترنح:

- اخرس يا كلب يا ابن الكلب، لا أنت أخي ولا أبوك أبي، ولأدكنَّ هذا البيت فوق رؤوسكم..

فقال أدهم متوددا:

- بل أنت أكرم هذا البيت وأنبله..

فقهقه إدريس من فيه دون قلبه وصاح:

- لماذا جئت يا ابن الجارية؟ عد إلى أمك وانزلها إلى بدروم الخدم..

فقال أدهم دون أن تتغير مودته:

- لا تستسلم للغضب، ولا توصد الأبواب في وجه الساعين لخيرك..

فلوح إدريس بيده ثائرا وصاح:

- ملعون البيت الذي لا يطمئن فيه إلا الجبناء، الذين يغمسون اللقمة في ذل الخنوع، ويعبدون مذلهم. لن أعود إلى بيت أنت فيه رئيس، قل لأبيك أنني أعيش في الخلاء الذي جاء منه، وإنني عدت قاطع طريق كما كان، وعربيدا أثيما عاتيا كما يكون، وسيشيرون إلي في

كل مكان أعيث فيه فسادا ويقولون: «ابن الجبلاوي»، بذلك أمرغكم في التراب يا من تظنون أنفسكم سادة وأنتم لصوص..

وتوسل أدهم قائلا:

ـ أخي أفق، حاسب نفسك على كل كلمة توجب اللوم، ليس الطريق مسدودا في وجهك إلا أن تسده بيديك، وإني أعدك بأن يعود كل شيء طيب إلى أصله..

فخطا إدريس نحوه خطوة بصعوبة كأن ريحا ترجعه وقال:

ـ فقال وهو يرمقه بحذر:

ـ بقوة الأخوة[1].

أدهم وإدريس نصف أشقاء ـ لا يوجد ذكر للجن ـ وفكرة تنافس الأشقاء سائدة ومهيمنة بذات القدر الذي نجده في سورة الحجر. أدهم الابن الأصغر. وقد ولد من أم عبدة سوداء، وهي انعكاس أيضا للقصة التوراتية عن هاجر زوج إبراهيم ولكنها هنا أيضا بمثابة إشارة على وضاعة الأصل والمحتد. حتى أن إدريس يصف أدهم ذاته بالـ «أسود» ابن الجارية، تماما كما لو كان قد خلق من طين عفن أسود.

ويقدم الجبلاوي سببا لتفضيله أدهما على إدريس لإدارة الوقف، وهو مشتق ومستمد من قصة إبليس في سورة البقرة. فأدهم يعلم أسماء كل المستأجرين لأراضي الوقف. في سورة البقرة علم الله آدم أسماء كل الكائنات، وهي معلومات ومعارف لم ينقلها الله للملائكة. وبسبب تلك المعرفة اختير آدم دون غيره ليكون خليفة لله على الأرض.

وتبزغ قصة الجنة حين يغوى إدريس أدهم بأن يختلس نظرة على وصية أبيهم، وهي في كتاب يحتفظ به الجبلاوي في غرفة خاصة يحظر على الجميع دخولها أو الاقتراب منها. ويستدعي هذا للذهن

---

(١) نجيب محفوظ، «أبناء الجبلاوي»، ص ١٣.

أسطورة الجن الذين يختلسون السمع على حدود السماء العليا لمعرفة بعض النقاشات التي تدور في الملأ الأعلى عن مصائر البشر المذكورة في سورة الكهف. ومتشجعا بدفع زوجه أميمة له، يسترق أدهم نظرة من الكتاب ويضبطه الجبلاوي متلبسا ومخالفا لكل تعليمات الأب. فيطرد هو وزوجه أميمة من بيت الجبلاوي.

امتعاض إدريس، ليس فقط من المركز الذي تبوأه أخيه، بل أيضا من طيبة أدهم وبراءته، مما دفعه للانغماس في الشراب وخداع الناس والاعتداء عليهم. في بعض الأوقات يبدو إدريس نادما، ولكن من الصعب أن نقرر إن كان هذا الندم خدعةً أم ندماً حقيقياً. ويحافظ محفوظ على هذا الجانب ملغزا.

ربما أهم جانب في تفسير محفوظ ورؤيته لقصة إبليس هو اللجوء لاستعمال السببية. فإدريس يطلب من الجبلاوي سببا لاختياره المجافي للمنطق. شقيق آخر، وهو رضوان، يدعم طلب أخيه لمعرفة تبرير وسبب ذلك الاختيار. ويذكرنا ذلك بالملائكة في سورة البقرة (الآية ٣٠) فهم أيضا يؤكدون على وضعهم بتوجيه الأسئلة لله.

ويردُّ الله على أسئلة الملائكة بتجاهلها بإجابة جافة ومقتضبة: «إني أعلم ما لا تعلمون». وهنا يرد الجبلاوي على ذات التساؤل بغضب قائلا: «هذه إرادتي، وما عليك إلا السمع والطاعة». وسرعان ما انصاع الإخوة بما فيهم رضوان لإرادة أبيهم، مؤكدين على طاعتهم لإرادته، بالضبط كما انصاع الملائكة في سورة البقرة لتوبيخ وتعنيف الله بحمده والتسبيح باسمه.

ولم يستجب إبليس بتلك الطريقة. لقد أراد أن يعرف السبب، أو على الأقل تسبيبه الخاص الشخصي، كاختبار جوهري لأي قرار. وحتى يحل هذا الإشكال المجافي للمنطق، سوف يستمر في تحدي أبيه وإرادة أبيه، رافضا «الحكم المطلق» وطغيان أبيه. واتهم إدريس

وهو يغادر البيت، كل من بقي للعيش فيه بالجبن. سوف يبقى متمسكا بالمبدأ. وبسبب هذا الالتزام البطولي طرد إدريس من البيت، وخرج ملعونا من أبيه، وبالتالي تحول إلى سكير ومتشرد في الخلاء. ولم تفلح مبادرات أدهم الكريمة وتضرعاته في إعادته للبيت.

إدريس أيضا شخصية مأساوية. فهو يتحدى بإصراره على التمسك بالمنطق وأحكام العقل وهو يتمسك بذلك بشدة. والتسبيب عنده لا يشمل فضيلة الأخوة، تلك القيمة العليا التي يقسم بها شقيقه أدهم، والتي بمقتضاها أيضا يريد أدهم أن يعود به للعائلة. ولكن بالنسبة لإدريس، فإن العائلة التي تقبل الحكم المطلق والطغيان والعنف المصاحب لذلك ليست مكانا يمكن أن تزدهر فيه فضيلة الأخوة الحقيقية. لقد اختار ألا تكون هناك أخوة على الإطلاق أفضل من وجود أخوة قائمة ومؤسسة على الزيف.

وهو يتحدى أبيه، الجبلاوي، حتى وهو يعرف أن مثل ذلك التحدي لا يمكن له أبدا أن ينجح أو يحقق له شيئا. غير أنه لا يمكنه أيضا أن يخالف ضميره وما يمليه عليه، مهما كان يعتوره من عيوب. والجبلاوي لا يؤكد إلا على السلطة، وهي سلطة لا تقوم على مسوغات ومبررات عقلانية. فهي سلطة طاغية ومجحفة. الشخصية المأساوية المعاصرة ترفض ربا لا يمكن تبريره. فلا رب يستحق العبادة إن كان يعتمد فقط على السلطة المطلقة.

نوال السعداوي

نوال السعداوي من نفس بلد محفوظ، مصر، وقدمت إبليس في صورة مأساوية كذلك. روايتها التي تحمل اسم «جنات وإبليس»، وترجمت بعنوان «براءة الشيطان»، نسخة من الأدب النسائي المصري لرواية «كين كيسي»، التي تحمل اسم «ذلك أحدهم طار فوق عش

المجانين»[1]. الرواية صعبة ومعقدة. الشخصية الرئيسة فيها هي شخصية جنات، امرأة أودعت في مصحة للأمراض العقلية، وتعيد تذكر مختلف الأوقات السابقة حين كانت تحرم هي وكل إناث عائلتها من تحقيق ذواتهم وقدراتهم وفي الغالب يضربن من مختلف رجال العائلة وغيرهم من رجال. وفي سياق اعتراضها على ذلك الظلم، ورفضها للتكيف مع القواعد التي تحكم المجتمع الأبوي الذكوري (الممثل في شخصيات ذكور العائلة وأيضا في مختلف المسؤولين الذكور) والمهام التي تحدد لها، لذلك حكم المجتمع عليها بأنها فقدت عقلها وجنَّت. حياتها مشتركة مع آخرين في المصحة العقلية، مع رئيسة تمريض، التي تشكُّ في أنها كانت صديقة طفولتها نرجس، ومع نفيسة التي لها أخ أصغر يكنى باسم إبليس، ومع إله، لم يسم بذلك الاسم مطلقا ولكن يفهم على أنه ذلك من السياق، والذي يختفي بوجه عام خلف شجرة في مكان ما. إبليس في ذلك الوقت كان ملازما أيضا للمصحة، وأحيانا ما يختبئ هو أيضا خلف شجرة على الأرض[2]. شخصية الإله وشخصية إبليس تندمجان في الرواية في بعض الأحيان.

خلال القصة بأجمعها، تتذكر (جنَّات) ورفيقاتها المناسبات والأحداث التي تعرضن فيها للاعتداء عليهن فيما مضى، وتعرضهن لمزيد من العدوان على يد مدير المصحة ورئيسة التمريض.

---

(١) نوال السعداوي، «براءة». أنظر سايتي، «الجنة»، ١٥٢ ـ ١٧٤. كتبت كين كيسي «أحدهم طار فوق عش المجانين» (دار فايكنج للنشر، ١٩٦٢)، وهو بالمثل نقد للمجتمع، مستخدمة سياق الحياة في مشفى للأمراض العقلية والنفسية وتنتهي باستنتاج أن نزلاء المشفى العقلي أو المجانين أكثر تعقلا ممن يعيشون خارج أسوار المشافي العقلية.

(٢) نوال السعداوي، «براءة»، صفحات ٨ ـ ٩.

الإله رفيق أيضا في المصحة. في ذلك الدور، يبدو هادئا ومنغمسا في التفكير والتأمل. وهو ليس كذلك هذا خارج المصحة. في لحظة ما يعكس الله صورته في عيون الآخرين. في عيونهم يبدو واحدا لا يقوم إلا بإصدار الأوامر، الذي يصيح بصوت عال أنه الأعظم ويضع صفوفا من النياشين والأوسمة على صدره، وعلى رأسه قرنين وقرص الشمس. هو فرعون، الإله رع، وجنرالا في ذات الوقت. وهو يبعث بالجنود لساحات المعارك ليلقوا حتفهم[١].

ومثل الإله، لإبليس شخصيات متعددة، فخارج المصحة هو شقيق نفيسة، طفل لطيف ومبهج، ولكن كما يعامل النساء، يعامل هو أيضا بقسوة من أبيه ومن آخرين.

قرب نهاية القصة هناك مشهد محاكمة، تعترض فيه جنات على براءتها:

أنا جنات.... أنا لست خائفة. أنت يامن تريق الدماء وتنشر الفساد على الأرض. أنت يا من تمسك بالعصا وتطالب بالطاعة العمياء. أنا لا أخفي وجهي. أنا لا أشعر بالعار من جسدي.

القاضي مركب من كلٍّ الشخصيات الذكورية التي مرت على جنَّات في حياتها ـ جدها، ومدير المصحة، الملك، مدرسها الشيخ بسيوني، وزكريا، زوجها. وحملت إلى خارج المصحة في تابوت خشبي ـ تحررت. وإبليس يراقب، متذكرا قصيدة كانت قد كتبتها له في الليلة السابقة:

أنا أحبك
لأنك الوحيد من بين العبيد
من رفض السجود وقلت لا

(١) المصدر السابق، صفحات ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

رأيتك تمشي
برأسك المرفوع وشعرك الغزير
تقطع المساحات السوداء
وسط عاصفة الصحراء
وتبتسم
لا أحد يأخذ منك ابتسامتك.
ولا قوامك الممشوق.
ولا جسمك أبدا ينثني.
أو رأسك ينحني[1].

هنا يصبح تحدي إبليس الأصلي نموذجا لكل النساء الذين يرفضون النظام الأبوي، اللاتي يرفضن الانحناء. وهو يعترف، على الرغم من ذلك، أنه ليس الشيطان، هو ليس إلا شقيق نفيسة.

وفي حين تحمل جنات إلى خارج المصحة في تابوت خشبي، يحاول إبليس أن يلحق بها بالقفز عبر سور الأسلاك الشائكة المحيط بالمصحة. وتسببت الأسلاك الشائكة في تمزيق بدنه بجروح عميقة، ونزف حتى الموت على عشب المصحة. في الصباح التالي، يعثر المدير، وهو يمثل شخصية الرب، على جسد إبليس مسجى على عشب الحديقة. وعيناه ممتلئتان بالدموع:

ـ أتتركني وحدي؟
ـ آه يا ولدي!
ـ كنت مالي عليَّ الدنيا يا إبليس...
ـ حقَّك علي يا ابني.. ياما صحيتك من عز النوم وقلتلك قوم وسوس للناس

---

(١) نوال السعداوي، «براءة»، صفحات ٢١٦ ـ ٢١٧.

- كتبت ضدك ثلاثة كتب، وصادرت حقك في الكتابة....
- أنا المسؤول عن الهزيمة يا ابني..
- صاحب الأمر هو المسؤول..
- لكن الدنيا كانت بالمقلوب...
- المسؤول يطلع براءة.
- والمرؤوس يحاكموه..
- القائد يأخذ وساما...
- والجندي يموت...
- في المحكمة طلعوني براءة وانت كبش الفدا.
- سامحني يا ابني!
- أنت بريء.

وكلمة «بريء» تسقط فوق الرخام الأبيض، تلمع في الضوء مثل قرش أبيض، ترن في الصمت بصوت عال، كرنين الفضة.

بريء[1]!!

في سورة الأعراف (الآية ١٦) وسورة الحجر (الآية ٣٩)، يتهم إبليس الله بأنه قاده للضلال، وهم اتهام لم يهتم الرب بالرد عليه. وكما لوحظ في الفصل الأول، فإن بعض التفسيرات الصوفية ترى أن إبليس اتهم ظلما. ففي الوقت الذي لم يطع فيه أمر الله له بالسجود لآدم، ظل متعلقا بالله وملتزما بحبه ولم يعبد من دونه إلها آخر.

هنا في هذه الرواية، تتوسع نوال السعداوي في تلك الفكرة لتؤكد أن كل أولئك الذين يرفضون الانحناء للأوامر الظالمة هم، مثل إبليس، ضحايا لنظام ديني منحرف. في التحليل النهائي، يبدو أن الله (مدير المصحة في الرواية) هو المسؤول عن الخطأ في هذا العالم،

---

(١) نوال السعداوي، «براءة»، ٢٢٩ ـ ٢٣١.

لا إبليس (شقيق نفيسة). فالمجتمع هنا، وباسم الله، يصدر الأوامر التي تتحدى الأوامر الإلهية العليا ذاتها الملتزمة بتحقيق العدل بين كل البشر الذين خلقهم الله، ومن المفترض أن النساء لسن مستثنيات بالطبع من هذا العدل.

العنوان الإنجليزي الذي وضع لترجمة رواية «جنات وإبليس» للإنجليزية هو: «براءة الشيطان»، وهو عنوان يخفي عن كثير من القراء المجاز الاستعاري للقصة. ولا تهيئ المقدمة التي كتبها شريف حتاتة، خلفية كافية لأولئك الذين لا يعرفون بأسطورة إبليس وتفسيرها فلم يقدم لهم أساسا لفهم العلاقة بين الاتهامات الموجهة لإبليس، ووضع المرأة في المجتمع المصري الذي تقدمه نوال السعداوي. وفي عرض للرواية قدمته «كوني لامب»، فإن نقص إدراكها بدقة القرآن في ذكر قصة إبليس أدى بها إلى عدم إدراك قلب وجوهر الاستعارة المجازية[1].

ومثل إبليس القرآن، لم ينحن إبليس نوال السعداوي أبدا ولم ينثن. لقد اتهم من قبل المدير بأنه المغوي الدائم، عدو كل البشر سيئ السمعة. وهو المدعي والمعاقب الإلهي، الخادم غير المقدس للمقدس. لكل تلك الأسباب أدانه المدير ذاته في التوراة، والإنجيل، والقرآن. يؤمر ويدان لأنه نفذ الأمر في ذات الوقت الذي ينكر عليه فيه دفاعه عن نفسه ويمنع صوته، وهو رغم ذلك لا ينحني ولا ينهار.

استخدم كلٌّ من نجيب محفوظ ونوال السعداوي قصة إبليس كوسيلة لنقد المجتمع المعاصر. ويمكن للمرء أن يقول، بوجه عام، حيث أن الأساطير المنتمية للقرون الوسطى التي استخدمت قصة إبليس لنقد العقيدة الإسلامية حيث التفان والإخلاص أقل من

---

(١) كوني لامب، «قراءة نقدية» صفحات ٥٤٧ ـ ٥٤٩.

المطلق، فإن محفوظ والسعداوي ينتقدان المجتمع الإسلامي حيث العدل أقل من المطلق. ولا يمكن اعتبار نجيب محفوظ ولا نوال السعداوي بصفة أولية من الكتاب الدينيين[١]. فاستخدامهما لشخصيات تخيلية إسلامية يظهر أن الجمهور الذين يوجهون له الخطاب الروائي هو مجتمع منغمس كليا في التقاليد الإسلامية. حيث قصة إبليس معروفة ومشهورة ومفهومة. وقد وجد محفوظ مجالا خارج نطاق الهيمنة الفكرية الدينية، غير أنه لم ينفصل عنها كليا.

توفيق الحكيم

قد يكون ما كتبه توفيق الحكيم من أعمق ما كتب عن إبليس في سياق ديني، هذا على الرغم من أن الحكيم ذاته لا يمكن اعتباره كاتبا دينيا.

كتب الحكيم قصة «الشهيد» عام ١٩٥٤. تدور أحداث القصة في عشية يوم الكريسماس. زار إبليس[٢] بابا الفاتيكان طالبا منه أن يدخله في «نعيم الإيمان»، كـ «نادم وتائب» وطالبا منه ألا يسمونه بـ «الملعون» بعد ذلك. قال إبليس لبابا الفاتيكان «أتباعي ورعاياي في كل مكان، حتى داخل جدران مبنى الفاتيكان ذاته... ولكن ما فائدتهم في مملكتي المختلقة طالما كنت أشعر بالحرمان والمنع من الإيمان؟ انقذني، باسم إلهك!»، ولكن البابا يرفض. لماذا؟ بسبب الصرح الكنسي العقائدي المبني على وجود إبليس كعدو لله وللمؤمنين،

---

(١) هذي هي النقطة التي يؤكد عليها بيير كاشيا (إرجع إلى: «في زجاج داكن»، صفحات ٣٧ ـ ٤٠).

(٢) إبليس في اللغة العربية تترجم إلى شيطان (satan). وللدقة والاتساق سوف أستخدم اللفظ العربي «إبليس» ووضعت البديل الملائم في الاستعارات المباشرة من النصوص العربية. ارجع للحكيم، «عرين الله»، ص ١٣.

وبسبب مبادئ الكنيسة، ويوم الدينونة المبني على حسابات الخير والشر، وبسبب نصوص الإنجيل، فكلها تعتمد على وجود الشر، فإن زال رمز الشر زالت الكنيسة. فتوجه إبليس للحاخام اليهودي الأكبر، ولم يحصل على نتيجة مغايرة، فتوجه لشيخ الأزهر، وخرج بذات النتيجة أيضا. مضطربا ومشوشا ومكتئبا ومغموما راح إبليس يتجول في الطرقات، باكيا ومنتحبا بصوت عال. ووصل صوت بكائه وآلامه إلى السماء، فنزل إليه جبريل على عجل:

- «ماذا تريد؟»
- «الغفران»
- «في هذا الوقت؟»
- «هل طلبي متأخر في التوقيت؟»
- «على العكس، أن ما تطلبه مبكرا جدا. ليس هذا الوقت المناسب لتغيير النظام الراسخ... نظام الخلق لا يجب أن يتزعزع بطلبك للرحمة والغفران».

ومثل كل القادة الدينيين الذين التقى بهم إبليس من قبله، تمسك جبريل بأهمية استمرار التوازن بين الخير والشر، فكل منهما ضروري لوجود الآخر. وغير مسموح لإبليس بتغيير دوره كمتعهد للشر. ولما سمع إبليس ذلك من جبريل انخرط في البكاء، وانزعج جبريل:

- «اهدأ، اهدأ. دموعك تمطر بغزارة على المؤمنين الذين لا يستحقون أن يعانوا من ذلك». حتى دموع إبليس تتحول إلى كارثة للآخرين. فغير مسموح له أيضا حتى بالبكاء.

يقول له جبريل إن عليه القيام بواجبه ودوره المرسوم له، وليس له أن يثور ولا أن يتمرد، ورد إبليس على ذلك قائلا:

- «أتمرد؟ لو كنت أود حقا أن أتمرد لكنت ثرت من زمن، وتحللت من ولائي، ورفضت تنفيذ الأوامر... ولكني محب، ولا أسعى

للتمرد، حبي لله هو القوة السرية التي تبقي وتديم ترابط الأرض وتبقيها ملتئمة معا. حبي لله هو سر تناغم واتساق قوانين الله ونظامه».

لم يتعاطف جبريل ولم يهن، فاستمر إبليس:

«من يمت في معركة في سبيل الله يسجل في كتابه أنه مات شهيدا. ولكني في سبيل الله أعاني ما هو أقسى من الموت. كنت أتمنى أن يكون الأمر معركة.... لابد أن أستمر موجودا حتى أعصى من أحبه: أنا أزدري ذاتي وأكرهها، وألعن كل لحظة من لحظات وجودي».

ويظل جبريل مصرا على أن يقوم إبليس بدوره على الأرض، وتنتهي القصة بهذه الكلمات:

وغادر إبليس السماء طائعا خاضعا ونزل إلى الأرض. وصدرت منه آهة مخنوقة وهو يخفق بأجنحته شاقا طريقه من الفضاء للأرض، وفي لحظة، وعلى الفور كان يتردد صوت من كل نجم كما لو كانوا جميعا ينضمون إليه ليصيحوا في كرب وألم عظيم: «أنا شهيد ـ أنا شهيد»[1].

لقد التزم إبليس بطاعة أمر عصيانه لله، على الرغم من أن ذلك النوع من الطاعة لا يجلب بهجة، ولا رحمة، ولا عزاء، بل لا يجلب إلا المعاناة وكراهة الذات. هو يحقق الدور الذي كلف به، دور معارضة الله والبشر، حتى لو كان قلبه وروحه مترعين بحب الله.

كان يمكن له أن يكون من التوَّابين، وكان يمكن له أن يطلب الرجوع إلى زمرة وصحبة الأتقياء، ولكن طلبه مرفوض وتقرر مصيره بشكل نهائي بأن يكون شهيدا في مهمة إلهية.

---

(١) توفيق الحكيم، «الشهيد»، صفحات ٣٦ ـ ٤٦.

مثل هذا المدى من التفسيرات عن شخصية إبليس المستوحاة من القرآن. يمكن لإبليس أن يكون محركا للإبداع والخلق البشري وصنعة الإنسان، رغم إغواء وإغراء آدم وذريته بعيدا عن الحب البسيط لله. ويمكن له أيضا أن يكون الأخ الأكبر المرير المرفوض الذي وصفه نجيب محفوظ في روايته في شخصية إدريس. ويمكن له أيضا أن يكون عبد الله المخطئ والمستغل من رئيسه الذي ترك نفسه لأن يكون ديكتاتورا على الأرض كما وصفته نوال السعداوي. إبليس هو أي من ذلك، وكل ذلك معا أيضا، بل ما يزيد عن كل ذلك.

هناك أمثلة أخرى تستوجب الذكر. فعلى سبيل المثال، يناقش «صادق العظم» موضوع إبليس في «مأساة إبليس» في مقال يربط فيه القصة القرآنية بالتراجيديا الإغريقية، بالوجودية الحديثة، وحالة العالم الإسلامي المعاصر[1]. وكذلك قصيدة لأمل دنقل هي «البكاء أمام زرقاء اليمامة»، وتضم القصيدة الأبيات التالية:

المجد للشيطان.. معبود الرياح

من قال «لا» في وجه من قالوا «نعم»

من علم الإنسان تمزيق العدم

من قال «لا» فلم يمت

وظل روحا عبقرية الألم[2][*].

تكتسب شخصية إبليس مزيدا من الشيوع والانتشار خارج نطاق

---

(١) صادق العظم، «مأساة إبليس»، صفحات ٥٥ ـ ٨٧.

(٢) منقولة من وايلد، «القرآن «ص ١٥٣.

(*) ذكر الكاتب أن هذا المقطع من قصيدة «بين يدي زرقاء اليمامة» لأمل دنقل، ولكنها من مطلع قصيدة «كلمات سبارتاكوس الأخيرة» لذات الشاعر (المترجم).

العالم الإسلامي أيضا. في سلاسل كتب الخيال العلمي ومسلسلات الخيال العلمي التلفزيونية الأمريكية الشهيرة، و«باتل ستار جالاكتيكا»، واحدة من تلك القصص، ففي قصة «حرب الآلهة»، يقوم القائد «آداما» ورفاقه بمحاربة الكونت الغامض إبليس، وهو في شخصية المخلص ومعه زمرة من الملائكة «الساروفيم» كإخوة له، ويتضح تدريجيا أنه كان ملاكا متمردا ومعه تكوينات شنيعة على الأسطول الكوني الذي يقوده[١]. وهو أيضا يمثل شرا مرعبا وشخصية مدمرة في ألعاب فيديو «البلاي ستيشن ٣»[٢]، «سونيك هيدجهوج» (القنفذ سونيك).

هل إبليس شخصية تراجيدية؟

كما تكشفنا في الفصل الأول، فإن الشخصية المأساوية، سواء كانت شخصية بطل أم لا، تتمسك باليقين والوضوح في خضم الإبهام وبعض من الإحساس بالصواب في عالم يتطلب التوافق مع الحال السائد.

التفسيرات التراجيدية غير الملتزمة دينيا عن إبليس تعكس عدم الالتزام الديني، في الإسلام، عن مفهوم التراجيديا. ويعبر البريطاني «شابير أختر» وهو فيلسوف إسلامي معاصر، عما يمكن أن يؤكده أي مسلم قائلا:

كان الفكر الإسلامي القويم يتميز على الدوام بالمقارنة [بالمسيحية] بتحرره الكلي والشامل على وجه التقريب من الإحساس

---

(١) لارسن ويرماكوف، «حرب النجوم الكونية ٧ Battle star Galactica». وهناك أيضا شخصية إبليس في ثلاثية إبليس في مسلسل الخيال العلمي التلفزيوني «بوابة النجوم Star gate» وسلسلة الكتب التي تحمل ذات الإسم عن الموضوع ذاته.

(٢) http: //sonic.wiki/Iblis. تم إنزالها في ١٣ مايو ٢٠١١.

الغريزي بالمأساوية. وبالفعل، ليس من قبيل المبالغة أن نقول عن كل من الإسلام الحديث والإسلام التقليدي إن التراجيديا (المأساة) تظل مكونا أجنبيا وغريبا عنهما...التصميم الحازم بالاحتماء من غواية التراجيديا من الإنجازات المتميزة للأنثروبولوجيا الإسلامية[١].

تعرف «موشيه بيامنتا» في تحليله للحكم والأقوال المأثورة في لغة الحياة اليومية العربية أن التسليم بإرادة الله وقدره فكرة عامة مشتركة تتبدى بوضوح في أحاديث الحياة اليومية[٢]. وبالمثل أيضا تظهر «داليا كوهن ـ مور» أن مثل ذلك التسليم بالقضاء والقدر فكرة عامة سائدة أيضا في الأدب العربي الحديث[٣]. وتوصل كثير من المتحدثين في مؤتمر عن مفهوم المأساة في الأدب والثقافة العربية بالمثل إلى أن المشاعر والأحاسيس التراجيدية (المأساوية) غريبة على الإسلام وأنها موجودة فقط في الأدب العربي المتأثر بالغرب وأنها أفكار واردة من الغرب[٤].

ويتلخص التعبير الأكثر إيجابية عن هذا الموقف في فكرة الثقة الكاملة بالله. لازمة التعبير اللغوي المستخدمة في الحديث اليومي الدالة على ذلك تتضح من انتشار التعبير العام المتداول «الله أعلم». وهذا التعبير يستخدمه الطبري أيضا حين يواجه جملة من التفسيرات لفقرة ما وليس لديه ما يرجح كفة تفسير منها على غيره فيختم عرضه لها جميعا بلازمة «والله أعلم». ويتضمن تعبير «الله أعلم» تتضمن شيئا

---

(١) شابير أختر، «الإيمان»، ص ١٦٠. يتحدث أختر عن الإسلام السني فقط، كما فعلنا نحن أيضا طوال هذه الدراسة. يعتبر أختر أن الشيعة الإسلامية ليست سوى هرطقة وكفر.

(٢) يقدم بيامنتا بحثا موسعا وشاملا عن كل تعبيرات الإيمان والتقوى في كتابه «تأثير الإسلام في الحديث اليومي باللغة العربية».

(٣) كوهين ـ مور، «المصير».

(٤) ديكريوس وكولك، «كلاسيكيات الوحي».

مغايرا عن مفهوم المصير المحدد سلفا في السماء على الرغم من أنه لا يتعارض معه. التعبير يؤكد على عدم المعرفة اليقينية وأن الله وحده من يعرف المعرفة اليقينة الكلية.

وبالتعارض مع هذا الموقف من القبول والتسليم، يمثل إبليس المقاومة والتحدي. وتعد هذه المقاومة في التعليم الإسلامي التقليدي مقاومة ضد الله، غير أن إبليس المأساوي ليس معاديا لله، ولكنه كائن يطالب بأعلى درجات الحقيقة. في الفكر الصوفي، يعد ذلك من صنوف التوحيد العميق. أما في الأدب والثقافة العربية الحديثة، فإن ذلك يعد بوجه عام مقاومة لقبول الظلم والمظالم السائدة والتي تقبلها الجموع في المجتمعات الإسلامية، مبررة باسم الإسلام. وبالمقارنة بالتسليم الديني، ففي مقابل إرادة قبول أن «الله وحده يعلم»، نجد أن إبليس التراجيدي لا يقبل مبدأ اللا معرفة وحصرها في المعرفة الإلهية فقط، فالتسليم بعدم المعرفة نوع من المراوغة والتملص من المسؤولية.

في جوهر قصة إبليس، يأمر الله كل الملائكة بالسجود لآدم. ولا يقدم الله سببا ولا تبريرا لهذا الأمر. الملائكة دون سؤال أطاعت، بافتراض أنه ما دام الله قد أمر بذلك فلابد أنه من الصواب القيام به. ولا يقبل إبليس ذلك المنطق. فيرفض السجود. فأمر الله المجرد لا يكفي بذاته ولذاته. لابد أن يكون هناك تفسير. ولابد أن يكون هناك سببا يبرر الأمر.

هذا هو مفهوم المعتزلة. فإدراك وجود الله أمر عقلاني، ولا يمكن أن يأمر أمرا بشيء غير عادل[1]. لابد من وجود سبب لما يأمر به الله، سبب مقبول عقلا. ومن ثم فإن المعتزلة يؤكدون على «القياس»،

---

(١) ماسينيون، «تعاليم الحلاج»، صفحات ٣٠٦ ـ ٣١٦.

والتحليل العقلي لا النقلي، كوسيلة مقبولة، بل حتى ضرورية ولازمة لتحديد وتقرير الإرادة الإلهية.

ورغم ذلك لم يتساءل المعتزلة أبدا إن كان لدى الله سببا لكل أمر إلهي، وأن يكون ذلك السبب مبررا. وإبليس رغم ذلك يؤكد أن سبب موقفه صحيح وملائم لأن يطلب من الله تسبيب وبرهان ملائم لإثبات عدالة الأفعال والأوامر الإلهية. «القياس» لديه يبرر الأفعال ـ أو في هذه الحالة عدم الفعل ـ وهو ما يبدو في تعارض مع أمر الله له بالسجود لآدم. المعنى المتضمن ليس أن الله عقلاني في أمره، بل إن الله مخطئ في هذا الأمر. حيث يقول إبليس لله في سورة الحجر ما معناه «بما أنك وضعتني في موقف المخطئ»، فالتضمين الفعلي أن إبليس وضع الله في وضع المخطئ بإصداره أمر السجود، كاشفا عن لا عقلانية أو عدم صحة أمر الله بالسجود لآدم.

وهذا بالطبع استنتاج غير مقبول لأي مسلم. فالبشر، بل وحتى الجن، لا يمكن لهم أن يضعوا الله في موضع المخطئ. غير أنه، وكما بينا، هناك تسبيب لاتهام إبليس العقلاني الذي قدمناه في بعض الإحالات السابقة لقصة إبليس. ومن ثم فلا يمكن الحكم على إبليس ببساطة بأنه مجرد متباه ومغرور ومتحد. هو مغرور ومتحد فعلا، غير أنه مازال هناك المزيد هنا لذكره.

لقد حل الحلاج، والعطار، وآخرون تلك المعضلة بطريقة تحافظ على كل من صواب موقف الله وصواب موقف إبليس. ويميز الحلاج بين أمر الله وإرادة الله. أمر الله بأن يسجد الملائكة لآدم، وإرادة الله، ونيته وقصده، أن يختبر إبليس وأن يدفعه إلى درجة أعلى من نقاء التكريس لله:

أعبده الآن بنقاء أكبر، في لحظة أشد خواءً، في لحظة
أكثر عظمة وبهاءً، فقد عبدته عبادة مطلقة لسعادتي،

الآن أعبده له[1].

لا يدعى الحلاج أن إبليس قد قام بالاختيار الصحيح. بل يذهب إلى أن دوافع إبليس هي الأعلى والأنقى. إبليس يختار، ربما كان قد اختار الخيار الخطأ، غير أنه لم يخطئ باختياره. تلك هي المعضلة ـ في أول الأمر شجاعة الاختيار، واحتمال، بل ربما حتى حتمية، اختيار الاختيار الخطأ ولكن بأسباب صحيحة. والبديل، هو أن الشخصية المأساوية تقوم بالاختيار الصحيح، ربما الاختيار الأفضل، والاختيار الأكثر نبلا، رغم أن تبعات ذلك الاختيار ليست إلا الآلام والمعاناة. هذه هي الحالة مع إبليس، طبقا لتحليل الحلاج ورؤيته.

الحالة مع إبليس، طبقا لتحليل الحلاج ورؤيته.

لا يمثل إبليس محمد إقبال شخصية تراجيدية. فهو يمثل نمطا حيث تبدو فيه الأحابيل والشراك الإغوائية التي يضعها إبليس في طريق البشر ممثلة لشخصية ذلك الذي يتصف ببعدين متعارضين، بعد سلبي وبعد إيجابي. لا يوجد شك لدى إقبال أن إبليس يدفع البشر بعيدا عن طريق الله، وهو يقوم بذلك نتيجة موقف يتسم بكراهية البشر وتحدي لإرادة الله. إبليس يمثل لدي إقبال بالفعل صفات الحداثة، والعلمانية المضللة والمغوية للبشر بعيدا عن درب الروح ومعرفة الله. والتراجيديا ممثلة في البشر المحدثين الذين يخسرون الله بمنتهى السهولة طلبا للتطور وسعيا للتقدم.

ويصور الكتاب المحدثون من أمثال نجيب محفوظ ونوال السعداوي صورة تراجيدية أصيلة لإبليس. فشخصية إدريس لدى محفوظ تواجه الأب، وترفض كل من طغيانه وقراراته ـ «كل ما عليكم فعله هو السمع والطاعة» ـ ومدى عقلانية قراره المتمثلة في ـ معرفة

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٢.

أدهم بالمستأجرين وإلمامه بالقراءة والحساب. إدريس أيضا يزدري إخوته لخضوعهم بخنوع للأب، حتى بعدما أدركوا أن قراره يوجب التساؤل. وأخيرا، يرفض إدريس تودد أدهم بزعم الأخوة كسبب لقبول قرار يستحيل قبوله وموضع تساؤل. فالمجتمع كما يرى محفوظ عليه أن يقبل درجة من التمرد والصراع إذا كان من الممكن له أن يحيا في ظل عدل حقيقي وتدين حقيقي.

ومثل إبليس القرآن، يسائل «إدريس» ويستجوب السلطة، وفي هذا الاستجواب تتنازعه خليط من الدوافع، فمن جهة، لا يريد أن يهان ويخزى ويحقر. ومن جهة أخرى فإن الطغيان والخضوع للطغيان شيء يستوجب الاعتراض عليه ورفضه. في هذا السرد ينتقد محفوظ المجتمع الذي يخضع لنوع من تفسير الإسلام الذي يفرض نوعا من الطاعة التي لا تسأل. إسلام إبليس يتطلب التفكير، والاختيار، وقبول المخاطر والتحديات التي تصاحب ترافق مثل ذلك الاستقلال الفكري. يدعو محفوظ لاستعمال القياس. في كتاباته تظهر أيضا شجاعة استخدام القياس، وهي إرادة تحدي لمعاصريه لدفعهم للتفكر النقدي ـ ومن ثم، كان ذلك رد الفعل القوي الغاضب المضاد لروايته.

وبالمثل، تبرز نوال السعداوي رغبة وإرادة جنات في تحدي السلطة الأبوية التقليدية السائدة في ثقافة المجتمع المصري، وهي سلطة أبوية تبرر وجودها باسم وبسلطة الإسلام. وبسبب تمردها أعلنوا أنها جنت وفقدت رشدها واستبعدت من العائلة ومن مجتمعها، وأودعت في مصحة عقلية لا يختلف التركيب الاجتماعي بها كثيرا عن التركيب الاجتماعي خارج أسوارها. وهنا، ورغم ذلك، أتيحت لها منصة لتعبر عن نفسها قائلة: «أنا غير خائفة... ولا أخجل من جسدي». وإبليس، مثل جنات، هو أيضا ذلك الذي «يرفض السجود». كلاهما بريء، ولكن بريء مم؟ هما مذنبان برفض أوامر الإسلام كما تفسره

السلطات والمؤسسة الدينية. هما مذنبان لتحديهما الأمر الظاهري لله. وهما بريئان، كما هو مؤكد من الفقرات الأخيرة، من عصيان إرادة الله. المأساة هي أنهما يعانيان الآلام والموت بسبب تحديهما، ولكنها مأساة فقط بسبب شجاعتهما في الاختيار ولنبل دوافعهما.

وأخيرا، فإن إبليس التائب عند الحكيم يفضح مرض المؤسسات الدينية في الإسلام والمسيحية واليهودية التي تزعم أنها تقدم وسائل التوبة لكل من يلجأ إلى أعتابها، ولكنها تنكر ذلك على إبليس، لا لأنه لا يستحق التوبة، بل لأن تعاليم الكنيسة، والمسجد، والمعبد اليهودي تتطلب وتستلزم وجود ممثل للشر لاستمرار أدوارهم في المجتمع. فكيف يكون هناك يوم دينونة بلا شيطان؟

بالنسبة للسلطات الدينية، فإن إبليس ذاته لا قيمة له ولا أهمية، بل احتياجات البشر هي التي تهم، حتى في الحاجة لوجود الله، فإن وجود مناوئ ومعارض لله في غاية الأهمية. هم في حاجة لوجود قوة شيطانية يمكن للكنيسة والمعبد والمسجد أن تبشر ضدها، كل منها بحججه ومنطقه، والتي يمكن لها أن تنقذ البشرية منها ومن شرورها - لو كان في ذلك خلاص البشر الحقيقي - فلا بد أن يبقى إبليس ضائعا، وشهيدا في سبيل احتياجات الدين. أو كما يقول الملاك جبريل: «من يحب عليه أن يتحمل معاناة ذلك الحب»[1].

وفي حين ينفي أغلب المسلمين أن التقاليد والموروثات الإسلامية تحتوي على أي مفاهيم تراجيدية، فإن الحالة البشرية تملى وتفرض عكس ذلك. الفكر الديني يهدف إلى تخطيط المسار الواضح نحو تحقيق الخلاص والنجاة، والتوبة، والحياة الحقة المثالية، ولا يمكن لها تجنب عقبات وعثرات التجارب الإنسانية، خاصة، حين

---

(١) توفيق الحكيم، «الشهيد»، صفحة ٤٥.

تبدو مثاليات الدين في تناقض مع مثاليات الله. وبالمثل، يمثل إبليس ذلك الصوت غير المروض الذي يتساءل كما يصوره الحلاج، إن كان الأمر الظاهر لله هو في حقيقته إرادة الله.

إبليس في مختلف أشكال تنكره له عدة أبعاد من التراجيديا. وهو في هذا لا يمثل ذاته، بل يمثل كل البشر الذين يناضلون من أجل تحديد طبيعة الصواب والعدل في عالم لا يمثل أي منها. وفي هذا الصدد، يقوم الدين بكل من الجانبين، الهداية والتضليل.

شر الشيطان بسيط وجلي وواضح، ويعرف المرء كيف يرفضه حتى لو لم يرفضه. لو كانت البشرية قد خلقت بدون إرادة ودون سبب، فإن الشيطان وحده سيكون كافيا لتوضيح وكشف حدود وأبعاد الصراط المستقيم. ولكن البشر لم يتشكلوا هكذا. أعباء التمييز وقوة الرغبة، حتى الرغبة في الله، تقود البشر لمتاهات عنيفة ووحشية من صنع الله ذاته. وعلى الرغم من أن الإرادة والصواب تقودنا أيضا باتجاه المصير النهائي، فإن تلك الإرادة والصواب ذاتهما يمكن أن يقودانا أيضا للضلال. ومثل إبليس الحلاج، لا يمكننا أن نفترض أن أمر الله، والذي يفسر في الغالب من خلال البيئة البشرية وسياقاتها في الزمان والمكان، وإرادة الله التي تعد أبدية، هما ذات الشيء. التعرف الدقيق جدا على أن هناك فرقاً هو ما يشكل الأرض الخصبة للتراجيديا. نحن نختار، نميز، ندرك، نسبب الأسباب، نقرر، ثم نعاني من التبعات، واثقين من رحمة الله.

وبينما من المغري، في بحث البشر عن الصراط المستقيم، استبعاد التراجيديا بصفتها فشلاً في الإيمان برحمة الله وعفوه، فإن من المأساة أن نعترف أن الصراط المستقيم ليس مضاءً بشكل جيد. نحن نختار، ثم نعاني من نتائج اختياراتنا.

ذلك هو الصراط.

فهارس كتاب شعرية إبليس

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

السورة	رقم الآية	الصفحة
البقرة ٢		
ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	٢	٣٥٥
خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ	٧	٣٧٦
وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ	١٣	٣٥٦
وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	٢٢	٣٥٦
فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ	٢٦	٣٥٦
وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	٢٩	٣٥٦
وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ	٣٠	٢٠٦، ٢١١، ٣٠٥، ٣٥٨ـ٣٦١، ٤٢٧
وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	٣١	٣٦٢، ٤٢٧
قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ	٣٢	٣٦٢، ٤٢٧

قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ	٣٣	٣٦٢، ٣٦٤، ٤٢٧
وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ	٣٤	٣٦٥، ٣٦٧، ٤٢٨، ٤٢٩
وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ	٣٥	٣٦٩
فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا فَأَخۡرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ	٣٦	٣٦٩، ٣٧١، ٤٣١
فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ	٣٧	٣٧١
قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ	٣٨	٣٧١
وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ	٣٩	٣٧١
يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ	٤٠	٦٢
وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۢ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ	٤١	٦٣_٢
إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ	٧١	٣٦١
وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ	١٤٣	٣٥٤

قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	١٤	٣٣٩، ٤٣٠
قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ	١٥	٣٣٩، ٤٣٠
فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي	١٦	٥٠، ٣٤٠، ٤٣٠
ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ	١٧	٥٠، ٣٤٠، ٤٣٠
قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ	١٨	٣٤٦، ٣٥٠، ٤٣٠
وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ	١٩	٣٤٢، ٤٣٠
فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ	٢٠	٣٤٢، ٤٣٠
وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ	٢١	٣٤٢، ٤٣٠
فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ	٢٢	٣٤٢، ٤٣١
قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ	٢٣	٣٤٢، ٤٣١
قَالَ ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ	٢٤	٣٤٢، ٣٧٢، ٤٣١
قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ	٢٥	٣٤٢، ٤٣١
يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِي سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ	٢٦	٣٤٣، ٣٤٧

وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ	١٧	٢٤٩، ٢٥٢
إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ	١٨	٢٥٢
وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ	٢٣	٢٦٢
وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ	٢٤	٢٨١
وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ	٢٦	٢٦٢، ٢٦٣، ٤٢٧
وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ	٢٧	٢٦٣، ٤٢٧
وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ	٢٨	٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٤٢٨
فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ	٢٩	٢٦٦، ٤٢٨
فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ	٣٠	٢٦٧، ٤٢٨
إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ	٣١	٢٦٧، ٤٢٨
قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ	٣٢	٢٦٧ ـ ٢٦٨، ٢٧٧، ٣٠٠، ٤٢٨
قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ	٣٣	٢٦٨، ٣٣٦، ٤٢٨
قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ	٣٤	٢٧١، ٤٢٩
وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ	٣٥	٢٧١، ٤٢٩
قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	٣٦	٢٧١، ٤٢٩
قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ	٣٧	٢٧١، ٤٢٩
إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ	٣٨	٢٧١، ٤٢٩
قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ	٣٩	٢٧١، ٢٧٧، ٣٤٦، ٣٨١، ٤٢٩

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّـٰلِمِينَ بَدَلًا	٥٠	٢٠٥، ٤٣١
مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا	٥١	٢١٤، ٢٢٦
قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَـٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَـٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا	١٠٩	٢٣٣
قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا	١١٠	٢٣٣
مريم ١٩		
قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا	٤٦	٢٧٤
طه ٢٠		
مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ	٢	١٨٠، ١٨٨
وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى	٧	١٧٠، ١٧٢
وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ	٩	١٧١
وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ	١٣	١٨٩
فَرَجَعْنَـٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۚ	٤٠	١٨١
فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ	٤٤	١٨٠، ١٨٤
قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ	٤٥	١٨٠
قَالَ لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ	٤٦	١٨٠
وَلَقَدْ أَرَيْنَـٰهُ ءَايَـٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ	٥٦	١٨١، ١٨٨

فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ	٧٢	٢٩١، ٤٢٨
فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ	٧٣	٢٩٧، ٤٢٨
إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ	٧٤	٢٩٧، ٢٩٨، ٤٢٨
قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ	٧٥	٢٩٥، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣١٩، ٤٢٨
قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ	٧٦	٢٩٧، ٣١١، ٤٢٨
قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ	٧٧	٢٩٧، ٣٠٦، ٤٢٨
وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ	٧٨	٢٩٧، ٤٢٩
قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	٧٩	٣٠٦، ٣٠٧، ٤٢٨
قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ	٨٠	٣٠٦، ٤٢٨
إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ	٨١	٣٠٦، ٤٢٨
قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ	٨٢	٣٠٦، ٤٢٨
إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ	٨٣	٣٠٦_٣٠٧، ٤٢٨
قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ	٨٤	٣٠٧ _ ٣٠٩، ٣٨٢، ٤٣١
لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ	٨٥	٣٠٩، ٤٣١

غافر ٤٠

ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ	٦٤	٣٣٤

العلق ١١٣		
قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴿١﴾ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿٤﴾ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴿٥﴾	١ ـ ٥	٢٩٩
الناس ١١٤		
قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾	١ ـ ٦	٢٩٩

٢ ـ فهرس أسفار العهد القديم

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
التكوين	الأول	٤ : ١	١٥١
		٤ : ٦	١٢٨، ١٤٩
		٤ : ٧	١٦١
		٥ : ٣	١٥١، ١٥٧
		٥ : ٦	١١٦، ١٢٦
		٦ : ١ ـ ٦	١٣٤، ٢٢٧، ٢٥٨
		٧ : ٩	١٦٢، ٤٠١
التكوين	الثاني	١٩ ـ ٢٠	٣٦٢
		٢٤ ـ ٣٣	١٦٠، ١٦٢، ٤٠١
		٢٥ ـ ٣٥	١٥٩ لا يوجد
		٢٦	١٥١، ١٥٧
		٢٧	١٥٨ لا يوجد
		٢٩	١٥٨ لا يوجد
الخروج		١٧	١١٦
اللاويين		٨ : ١٠ ـ ١٦	٢٠٧
العدد	٢٢		١٢١

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
التثنية	٣٢	٨	٢٨٩
	٣٣	٢	٢٨٩
راعوث	١٦	١ ـ ١٧	٨٩
صموئيل الأول	١٥		١٥٨
	٢٩	٢ ـ ٤	١٢٠
صموئيل الثاني	١٦	٥ ـ ٨	١٢٠
		١١ ـ ١٢	٢٨٥
الملوك الأول	٥	٢ ـ ٦	١٢٠
أخبار الأيام الأول	١	٢١	١٢٠ ـ ١٢١
أيوب	١	٦	١٥٨
	١	٤١	١١٢
	٢	١	٢٨٩
	٥	١	٢٨٩
	٦	٢	١١٦
أيوب	٧	٢	١١٥
	٨	٣	١١٢
	٣٨	٧	٢٨٩
أشعيا	١	٢٧	١١١
	٢	١٤	١٣١
	١٤	١٤	١٢٥
	٤٦	٤	١٢٥

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
المزامير	٢٩	١	٢٨٩
	٨٢		٢٩٠
	٨٩	٦ _ ٧	٢٨٩
حزقيال	٢٨	-	١٣٢، ١٣٤، ٢٧٦
زكريا	٣	١ _ ٤	١٢٢
	١٤	٥	٢٨٩

٣ ـ فهرس أسفار العهد الجديد

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
إنجيل متى	٤ لا يوجد	١ ـ ١١	١٥٩
إنجيل لوقا	١٠	١٧	١٦٣
	١٠	١٨	٢٧٦
	١١	١٥ ـ ٣٢	١٥٨
	١٥ لا يوجد	١١ ـ ٣٢	١٥٩
	١٨	١٠	١٣٥
يوحنا الأولى	٣	١٢	١٥٢
	٨	٤٤	١٥٢

٤ ـ فهرس أسفار العهد القديم والجديد

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
التكوين	الأول		
لأننا من أجلك نُمات اليوم كله. قد حُسبنا مثل غنم للذبح. استيقظ! لماذا تتغافى يا رب؟ انتبه! لا ترفض إلى الأبد. لماذا تحجب وجهك وتنسى مذلتنا وضيقنا؟ لأن أنفسنا منحنية إلى التراب. لصقت في الأرض بطوننا. قم عوناً لنا وافدنا من أجل رحمتك.		١ ـ ٣٢	١١٢
وانظر أنها جيدة		١:٣١	٤٠١
وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلاً من عند الرب.		٤	١٤٩ ـ ١٥٠
ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعياً للغنم، وكان قايين عاملاً في الأرض.... فقال الرب لقايين: لماذا اغتظت؟ ولماذا سقط وجهك؟ إن أحسنت أفلا رَفعٌ؟ وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة، وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها.			

الصفحة	الرقم	الإصحاح	السفر
			ولكم قايين هابيل أخاه. وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله.
			فقال الرب لقايين: أين هابيل أخوك؟ فقال: لا أعلم! أحارس أنا لأخي؟ فقال: ماذا فعلت؟ صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض.
			فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك.
			متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوّتها. تائهاً وهارباً تكون في الأرض.
			فقال قايين للرب: ذنبي أعظم من أن يحتمل، إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض، ومن وجهك أختفي وأكون تائهاً وهارباً في الأرض فيكون كل من وجدني يقتلني.
			فقال له الرب: لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف يُنتقم منه. وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده.
			فخرج قايين من لدن الرب، وسكن في أرض نودٍ شرقي عدن.

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
كان في الأرض طغاة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً، هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الدهر ذوو اسم.		٦:٤	١٢٨
والذي خلق هو ذاته على شاكلة الله		٣:٥	١٥٧
وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم بنات، أن اختاروا الله رأوا الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساءً من كل ما اختاروا.		٦	١٢٧
فقال الرب: لا يدين روحي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه، هو بشر. وتكون أيامه مئة وعشرين سنة.			
كان في الأرض طغاة في تلك الأيام. وبعد ذلك أيضاً إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم أولاداً، هؤلاء هم الجبابرة الذين منذ الهر ذوو اسم.			
ورأى الرب أن شرّ الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم.			
فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف في قلبه.			

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
انظروا كانت خيرة جداً		٩:٧	١٦٢
الخروج			
فقال الرب لموسى: اكتب هذا تذكاراً في الكتاب وضعه في مسامع يشوع، فإني سوف أمحو ذكر عماليق من تحت السماء. فبنى موسى مذبحاً ودعا اسمه يهوه نيسّيى وقال: إن اليد على كرسي الرب. للرب حرب مع عماليق من دور إلى دور.		١٧	١١٦
أخبار الأيام الأول			
ووقف الشيطان ضد إسرائيل وأغوى داوود ليحصي إسرائيل		١:٢١	١٢١
أيوب			
فقال الرب للشيطان: هو ذا كل ما له في يدك، وإنما إليه لا تمد يدك، ثم خرج الشيطان من أمام وجه الرب		١:١٢	١١٦
فقال الرب للشيطان: ها هو في يدك ولكن احفظ نفسه		٢:٦	١١٦
أشعيا			
وإلى الشيخوخة: أنا هو، وإلى الشيبة أنا أحمل. قد فعلت وأنا أرفع وأنا أحمل وأنجي		٤:٤٦	١٢٥

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
كيف سقطت من السماء يا زهرة بنت الصبح؟ كيف قطعت إلى الأرض يا قاهر الأمم؟		١٤:٢	١٣١
المزامير			
فمن هو الإنسان حتى تذكره؟ وابن آدم حتى تفتقده؟		٨:٥	٨٢٥
حزقيال			
يا ابن آدم، ارفع مرثاةً على ملك صور وقل له: هكذا قال السيد الرب: أنت خاتم الكمال، ملآن حكمة وكامل الجمال.		٢٨	١٣٢
كنت في عدن جنة الله. كل حجر كريم ستارتك، عقيق أحمر وياقوت أصفر وعقيق أبيض وزبرجد وجزع ويشب وياقوت أزرق وبهرمان وزمرد وذهب. أنشأوا فيك صنعة صيغة الفصوص وترصيعها يوم خلقت.			
أنت الكروب المنبسط المظلل، وأقمتك على جبل الله المقدس كنت بين حجارة النار تمشيت.			
أنت كاملٌ في طرقك من يوم خلقت حتى وجد فيك إثم.			

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
بكثرة تجارتك ملأوا جوفك ظلماً فأخطأت. فأطرحك من جبل الله وأبيدك أيها الكروب المظلل من بين حجارة النار.			
قد ارتفع قلبك لبهجتك. أفسدت حكمتك لأجل بهائك. سأطرحك إلى الأرض، وأجعلك أمام الملوك لينظروا إليك.			
قد نجست مقادسك بكثرة آثامك بظلم تجارتك، فأُخرج ناراً من وسطك فتأكلك وأصيرك رماداً على الأرض أمام عيني كل من يراك.			
فيتحير منك جميع الذين يعرفونك بين الشعوب، وتكون أهوالاً ولا توجد بعد إلى الأبد.			
خاتم الكمال ملآن حكمة وكامل الجمال		١٢ : ٢٨	١٣٣
زكريا	٣		
وأراني يهوشع الكاهن العظيم قائماً قدام ملاك الرب، والشيطان قائم عن يمينه ليقاومه. فقال الرب للشيطان: لينتهزك الرب يا شيطان! لينتهزك الرب الذي اختار أورشليم! أفليس هذا شعلة منتشلة من النار؟			١٢٢

السفر	الإصحاح	الرقم	الصفحة
وكان يهوشع لابساً ثياباً قدرة وواقفاً قدام الملاك.			
فأجاب ولكم الواقفين قدامه قائلاً: انزعوا عنه الثياب القذرة. وقال له: انظر قد أذهبت عنك إثمك وأُلبسك ثياباً مزخرفة.			
لوقا			
رأيت الشيطان ساقطاً مثل البرق من السماء		١٠:١٨	١٣٥
أخنوخ الأول			
كنتم قبل ذلك في السماء، ولكن لم تكن كل أسرار السماء متاحة لكم، ولا تعرفون إلاّ الأسرار القليلة. أولئك الذين تدنسوا بنساء الأرض وبهذه الأسرار اقترفت النساء والرجال كل أعمال الشر على الأرض. قل لهم: لذلك لن تنالوا سلاماً.		١٦: ٢ ـ ٣	٢٥٦

٥ ــ فهرس الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ن)

(هـ)

(و)

٦ ــ فهرس الأماكن

المحتويات

هذا الكتاب

بدأت هذه الدراسة كمحاولة لوصف فهم العدالة الإلهية في الإسلام أو شرعية الوجود الإلهي. وعلى ضوء ما هو شائع ومعروف من أن الإسلام لا يقبل ولا يعترف بمفهوم «الخطيئة الأولى لآدم»، سعيت لأفهم كيف يرصد الإسلام الشر المنتشر في العالم وكيف يبرره. فلا يحتوي الإسلام على شكل واحد من أشكال العدل الإلهي أو شرعية الوجود الإلهي - مثلما يوجد في الديانات الأخرى، فهو يشتمل على آراء متنوعة ومتباينة ووجهات نظر ورؤى عبر العصور المختلفة وعبر اختلاف الأماكن والمناطق الجغرافية. ورغم ذلك، سادت وهيمنت معتقدات معينة، مثل تلك التي يمكن أن نطلق عليها التقاليد المسرودة والسرد القصصي.


ISBN 978-9933353469

